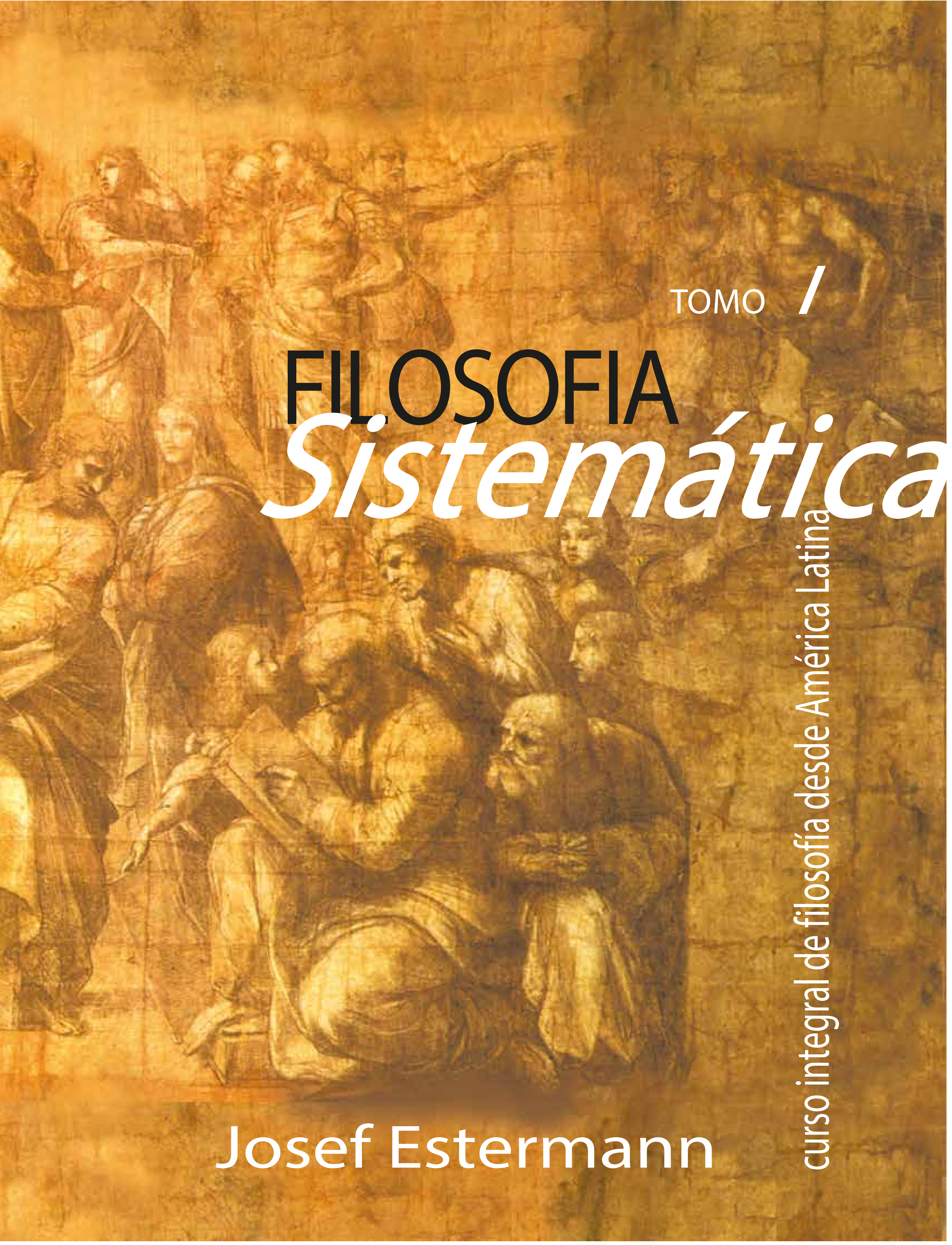

TOMO I
FILOSOFIA
Sistemática
curso integral de filosofía desde América Latina
Josef Estermann

Josef Estermann

CURSO INTEGRAL DE FILOSOFÍA
DESDE AMÉRICA LATINA



FILOSOFÍA SISTEMÁTICA

Segunda edición corregida

ABYA
YALA

2002

CURSO INTEGRAL DE FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA LATINA
Josef Estermann

TOMO I
FILOSOFÍA SISTEMÁTICA

1ra. Edición en Perú: 1996	Editorial Salesiana, Av. Brasil 210, Lima 5, Telf.: 423 5782. Lima Perú.
1ra. Edición en Ecuador:	2000
2da. Edición: 2002	Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson Telf.: 562-633 / 506-267 Fax: 506-255 / 506-267 Casilla 17-12-719 E-mail: editorial@abyayala.org Quito-Ecuador
Autoedición:	Ediciones Abya-Yala Quito-Ecuador
ISBN:	9978-04-651-8
Impresión:	Producciones digitales Abya-Yala Quito-Ecuador

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico, no coincida con la nada a secas, sino sólo con la nada de los objetos.

…Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro.

EMMANUEL LÉVINAS

El presente **Curso Integral de Filosofía** es el fruto de cinco años de intensiva labor de docencia en el Seminario Arquidiocesano San Antonio Abad de Cusco, Perú. En el transcurso de este tiempo, me he dado cuenta de que no existe un texto de base realmente actualizado y adecuado al nivel de los estudiantes. Aunque existen excelentes libros de la filosofía sistemática y de la historia de la filosofía, muy pocos presentan la materia en forma didáctica y acorde con la situación latinoamericana.

Estoy muy agradecido por el apoyo que he recibido de Mons. Alcides Mendoza Castro, arzobispo del Cusco y pastor del Seminario Arquidiocesano, y del Equipo de Formadores. También expreso mi gratitud a ADVENIAT de Alemania, que ha apoyado económicamente la publicación del presente texto en su edición peruana. De igual manera agradezco al Equipo Pastoral de la Sociedad Misionera de Belén, al cual pertenezco, que me ha permitido elaborar este texto de Filosofía. En especial quiero agradecer a mi esposa Colette y a mis hijos Sarah, Rafael y Christian quienes me han apoyado por su paciencia, fuerza y comprensión por la falta de tiempo. Por fin agradezco a la Editorial Salesiana de Lima y para esta presente edición, a ediciones Abya-Yala de Ecuador, por su voluntad y empeño de publicar el presente texto de estudio.

Espero que el presente curso sea de mucho provecho para los estudiantes de Filosofía para que sepan “distinguir los espíritus” en la búsqueda de la verdad. Aunque trata de los temas y posturas filosóficos de una manera muy sintética, sin embargo, invita a profundizar los conocimientos a iniciativa propia. Si el curso ha podido despertar el hambre de sabiduría y la virtud de la comprensión del “otro” y de su opinión, estaré muy feliz y satisfecho.

Dr. Josef Estermann

PRÓLOGO

El presente *Curso Integral de Filosofía* pretende ser un instrumento básico para el estudiante de Filosofía, sea como disciplina principal o como propedéutica para otro curso. En especial, el curso se dirige a estudiantes latinoamericanos.

Entre los objetivos del Curso Integral de Filosofía podemos señalar los siguientes: Que el estudiante llegue a tener una idea más clara de lo que es Filosofía, entendiendo su valor en general y su función para la teología en especial. Además, que sepa manejar la terminología filosófica, y pueda ubicarse dentro de la sabiduría filosófica. En este texto tendrá la información básica de las ramas sistemáticas e históricas de la Filosofía, para poder profundizar sus conocimientos por propia cuenta.

El autor ha optado por un tratado abierto de los diferentes temas, sin tomar como base ninguna postura específica. Sin embargo, el esquema sistemático sigue el planteamiento clásico de las disciplinas filosóficas. El estudiante debe tener un punto de referencia, que en este caso es la 'filosofía cristiana', pero sin caer en una filosofía hermética y dogmática. Por lo tanto se debate las interrogantes a la luz de los avances modernos del pensamiento, planteando deficiencias y alternativas. Así el estudiante tendrá que encontrar su propio camino, relacionando la tradición con la actualidad, llegando a usar criterios propios de discernimiento.

En el fondo, el presente curso no sólo pretende la transmisión de conocimientos, sino de interrogantes y problemas, para que el lector inicie su propio pensar creativo. La situación actual requiere un grado alto de dominio intelectual y de capacidad de debate, antes que respuestas esquemáticas. El quehacer filosófico siempre es una búsqueda con algunas reglas de juego. La actitud histórica y crítica es fundamental para este curso integral. Es sobre todo en la segunda parte, donde se enfatiza este aspecto de la encarnación histórica y cultural del pensamiento.

El curso también cuestiona la manera eurocentrista y occidentalista de tratar la Filosofía, abriendo puertas hacia otro enfoque del filosofar que puede ser más propicio para América Latina. Sin embargo, considera la tradición occidental (greco-semita) como fundamental para tener un trasfondo sólido de manejo filosófico.

La exposición de los temas tradicionales de la Filosofía siempre busca la actualización, relacionándolos con corrientes modernas y avances en las diferentes ciencias. En la actualidad, el estudiante debe moverse disponiendo de una tradición rica y frente al reto de aportar algo para resolver los problemas que se le planteen. En este sentido, el enfoque histórico es como un paso atrás para poder avanzar dos pasos hacia el futuro.

A. INTRODUCCIÓN GENERAL

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

Hablando de LA Filosofía, tomaremos en cuenta que la Filosofía es, como la Teología o la religión entre otros una manifestación cultural, es decir una manifestación del hombre en la historia en sus diferentes culturas y modos de vivir. Por lo tanto, con excepción de un núcleo de interrogantes universales y atemporales (la llamada *Philosophia perennis*) no existe una sola Filosofía universal y eterna.

Es cierto que hay un conjunto de temas e interrogantes que tienen que ver con la naturaleza humana como tal, y que aparecen en todas las culturas y en todos los tiempos. Por ejemplo la pregunta sobre el origen, sobre algo absoluto, sobre el destino, sobre el hombre, sobre el bien y el mal. Esta 'Filosofía perenne' constituye el contenido de la **filosofía sistemática.** Ésta trata de estudiar el objeto de la filosofía de una manera sistemática. Pero también los contenidos de la filosofía sistemática están sujetos a modificaciones a través de la historia, debido al cambio cultural que constituye el entorno accidental de los contenidos filosóficos.

Así también en la Filosofía (como en muchas otras ciencias) tenemos que distinguir entre un **núcleo** constante de temas (esencia) que no está afectado por el cambio cultural y temporal, y el **entorno cultural** que se modifica de acuerdo al tiempo (historia) y al espacio (geografía). Entonces tenemos dos variables que nos indican la relatividad de la forma en la cual aparece la 'filosofía perenne': el espacio cultural (1) y el tiempo histórico (2).

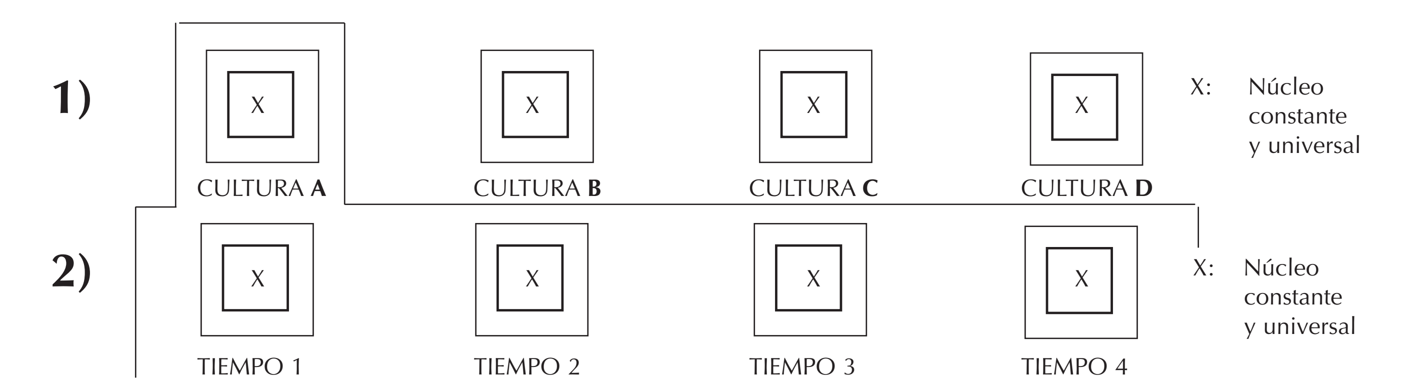
Mientras (1) se refiere a una variedad de expresiones filosóficas en el mismo tiempo (sincrónicamente), pero en **diferentes** espacios culturales, (2) se refiere a la modificación en el tiempo (diacrónicamente) de las expresiones filosóficas en un **mismo** espacio cultural.

Hay que distinguir entonces entre diferentes paradigmas filosóficos, relacionados a un entorno específico cultural (1), y diferentes manifestaciones históricas del mismo paradigma filosófico (2). Estamos acostumbrados a pensar únicamente en la Filosofía Occidental cuando uno habla de la Filosofía; pero la Filosofía Occidental no es idéntica con la Filosofía universal, sino más bien es uno de los muchos paradigmas filosóficos que existen. Así es preciso diferenciar de qué tipo de filosofía hablamos en adelante, si no queremos caer en una concepción ideológica y eurocentrista de la filosofía.

Entre los paradigmas filosóficos podemos mencionar los siguientes:

- La Filosofía Oriental China
- La Filosofía Oriental de la India
- La Filosofía Occidental
- La Filosofía Árabe
- La Filosofía Judía
- Las filosofías autóctonas de América (p. ej. la Filosofía Andina)

Partiendo del entorno cultural en el cual nos encontramos aquí nos interesarán más la Filosofía Occidental y la Filosofía Andina. Durante toda la historia del cristianismo la Filosofía Occidental ha sido el acompa-



ñante pensador de la búsqueda teológica de la fe cristiana; por lo tanto es imprescindible conocer esta riqueza intelectual y sapiencial del mundo occidental. Pero la fe cristiana también se ha inculturado y encarnado en la cultura andina; así es de suma importancia conocer y analizar este trasfondo filosófico. Sólo que la Filosofía Andina no tiene un texto tan largo y bien analizado a través de los siglos como es el caso de la Filosofía Occidental.

En el presente curso el punto de referencia va a ser la concepción principal de la Filosofía Occidental en sus diferentes manifestaciones, pero contrastada con la concepción de una Filosofía Andina expresada en las manifestaciones culturales de este pueblo.

Además de un enfoque sistemático es preciso tratar la Filosofía en su **desarrollo histórico**. Ahí vemos cómo los temas 'eternos' de la Filosofía se han 'encarnado' o inculturado en los diferentes tiempos de la historia. Como la Filosofía es una búsqueda permanente, nunca se acaban los temas filosóficos en una cierta expresión (p.ej. en la Escolástica o el Idealismo Alemán), sino más bien se enriquecen a través del tiempo. Para entender el clima espiritual de nuestro tiempo, es necesario buscar las raíces intelectuales en el pasado. A esto contribuye la **historia de la filosofía** que vamos a tratar en el segundo tomo.

2. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

2.1. Base antropológica

Como la Filosofía es una expresión humana podemos afirmar que en el fondo cada ser humano por sí mismo también es filósofo. La Filosofía en este sentido universal no es una actividad exclusiva de algunos especialistas que llamamos 'filósofos', sino más bien es una característica de todas las edades, culturas y tiempos. El hombre es –en la definición de Aristóteles– un *<<zoón noéticon>>*, es decir: un ser vivo que piensa.

En esto se distingue esencialmente del animal y de los entes vegetativos. La situación del hombre es un estado de 'falta de instintos' (Gehlen), o sea, el ser humano no actúa plenamente de acuerdo a sus disposiciones instintivas. Más bien le queda un espacio de 'indeterminación', en donde puede desarrollarse la libertad y voluntad.

Al hombre le faltan muchas herramientas 'naturales' para defenderse (armas naturales), para adaptarse al clima (pelo en el cuerpo), para orientarse (sentidos especializados), o para moverse (gran velocidad). Con respecto a su constitución natural, el ser humano es muy deficiente; así el hombre necesita todo un año (el 'año extra-uterino') para alcanzar el nivel fisiológico que tienen muchos animales al nacer (caminar, alimentarse, etc.). Estas 'faltas' serían para la persona algo fatal, y ella no podría sobrevivir, si no fuera compensada por otra capacidad, que llamamos el **intelecto humano**.

Con esta herramienta el hombre puede adaptarse en cualquier circunstancia, puede vivir tanto en el polo norte, como en el desierto y hasta en el espacio, puede construir armas, artefactos y otros instrumentos que le sirven para sobrepasar sus límites naturales. Con otras palabras: Las faltas anatómicas e instintivas son compensadas ampliamente por la actividad intelectual. Todo este esfuerzo humano se llama **cultura**, es decir un entorno 'artificial' de seguridades y medios de vida.

2.2. Filosofía de vida

Así, cada persona humana se encuentra en cierto modo sin marco **natural** de seguridad y de orientación. Aunque crece en un ambiente familiar y comunal establecido, sin embargo, tiene que diseñar su propio camino, cultivar la tierra para su vida, buscar relaciones humanas y con la naturaleza, inclusive el cosmos y los antepasados, para encontrar su propio lugar y destino. Todo este empeño de encontrar un marco personal de orientación se podría llamar una **Filosofía de vida.**

Cada uno de nosotros la tiene, aunque inconscientemente. Es el conjunto de creencias, sueños, imaginaciones, pero también de relaciones sociales, religiosas y culturales de una persona. Una filosofía de vida –como sea– es imprescindible para forjar su vida y para compensar esta 'falta natural' de orientación y seguridad.

Esta necesidad ya se ve en los niños que nos sorprenden con 'preguntas filosóficas' como '¿por qué el árbol es verde?'; '¿dónde está Dios?'; '¿por qué morimos?' En este sentido, el preguntar filosófico es una constante humana y responde a la **inquietud de su existencia;** la realidad no se sobreentiende, sino más bien tiene que ser traspasada (tras-cendencia) hacia un por qué y un cómo. Para el animal todo es natural y tiene su sentido fijo, porque está dirigido por el sistema instintivo. La falta de determinación instintiva en el hombre es la condición imprescindible para la libertad (y por ende para la ética), pero también nos carga con *la tarea personal* de buscarnos un propio camino y sentido en la vida.

2.3. Filosofía como sabiduría

Es conocido que los primeros filósofos occidentales fueron llamados <<*sophoi*>>, es decir: 'sabios'. En otros paradigmas existe todavía más articulada esta concepción de que los filósofos en el fondo son personas sabias con una amplia experiencia de vida ('bodhi-satvas', 'gurús', 'maestros', 'guías espirituales', etc.). Según Aristóteles la filosofía nace de la ***admiración***: nacimos en un mundo lleno de sorpresas, de inquietudes y de interrogantes. Admiramos tanto la magnitud del macro como del microcosmos y nos encontramos en 'medio de dos infinitudes' (Pascal). Así el hombre crea sus propias explicaciones, tanto en el campo teórico (literalmente: 'lo que se ve') como en el campo práctico y hasta ético.

La división en una explicación *científica, religiosa y filosófica* es un fenómeno bastante moderno. Hasta el Renacimiento (siglos XV/XVI) no existía tal separación. La admiración ha causado un empeño humano por explicar la totalidad de los fenómenos, y así ha nacido la filosofía-ciencia como sabiduría humana. Podemos apreciar una muestra de esta sabiduría en el libro <<Sabiduría>> en la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) o en las Upanishadas de la India, etc.

2.4. Filosofía como ciencia

Pitágoras ha sido el primero que ha fundado una 'escuela' para transmitir sus ideas y practicar un cierto modo de filosofar. En adelante la Filosofía cada vez más se convierte en objeto de un estudio específico, primero en la relación maestro-discípulo, y después en un plan establecido de estudios. Así la Filosofía se vuelve una disciplina determinada con sus propios métodos y objetivos. Pero hasta el siglo XVIII la Filosofía cubría el estudio de muchas disciplinas que después se independizaron (p.ej. Psicología, Sociología, Antropología, Politología).

En la Edad Media la Filosofía ya tenía su lugar específico en el conjunto de disciplina que existían. El estudio filosófico sirvió como propedéutica para avanzar en las 'ciencias superiores', que eran la Jurisprudencia, la Medicina y la Teología. De ahí también viene la división del saber filosófico en diferentes disciplinas.

2.5. Definiciones

Para acercarnos un poco más a lo que es 'Filosofía' trataremos de definir, o sea de delimitar el sentido de tal actividad. Hay diferentes formas de definiciones. Cada una nos puede dar un aspecto esencial de lo que buscamos.

- Definición **etimológica:** se refiere al sentido literal de la palabra 'filosofía'. La palabra castellana viene del griego, compuesta por dos términos: <<philein>> significa <<amar>>, y <<sophia>> significa el saber o conocimiento que comprende la virtud y el arte de vivir; se podría traducir como <<sabiduría>>. Entonces 'filosofía' significa etimológicamente: <<amor a la sabiduría>>.

- Definición **genética:** se refiere al origen del fenómeno filosófico. En este sentido 'filosofía' es aquella actividad humana que tiene su origen en Occidente en el siglo VI a.C. y en Oriente en el siglo XV a.C. (los Vedas) y que se desarrolló en seguida en diferentes manifestaciones a través de la historia hasta hoy en día.

- Definición **extensiva:** se refiere a la totalidad de expresiones filosóficas. En este sentido la 'filosofía' es el conjunto de textos, tradiciones orales y otras manifestaciones que se han considerado por la comunidad humana como 'filosofía'. Esta definición corre el riesgo de caer en una *petitio principii* (círculo lógico).

- Definición **intensiva o lógica:** se refiere a captar el sentido esencial de lo que es 'filosofía'. En occidente se ha establecido la definición clásica de Aristóteles 'por el género próximo y la diferencia específica' (definitio per genum proximum et differentiam specificam). En este sentido 'filosofía' es <<una **ciencia** (género próximo) **universal basada en el uso de la razón** (diferencia específica). En seguida vamos a ver de más cerca esta definición y sus partes.

Cabe decir que no existe una sola definición verdadera de 'filosofía', porque cada definición depende en cierto modo también del punto de vista cultural, temporal y axiológico de aquella persona que define el con-

cepto. Sin embargo, hay unos elementos esenciales que son reconocidos ampliamente por el mundo intelectual.

3. FILOSOFÍA COMO CIENCIA UNIVERSAL

Definiendo la Filosofía como una 'ciencia' significa que tiene su campo y sus métodos determinados, y que *no solamente es 'ideología', 'creencia' o 'cosmovisión'* relativas a un grupo o a personas humanas.

El punto de partida del filosofar es –como hemos visto– la **experiencia** cotidiana y precientífica del hombre en su 'estar en el mundo'. La tradición señala la admiración y la duda (en el sentido metódico) como puntos de arranque de ese comienzo. El hombre se hace consciente de su ignorancia y persigue un saber fundado y sin dudas. En este afán la filosofía elabora sus propios **métodos** (caminos-hacia) y **contenidos** (objetos del conocimiento), que se someten a una investigación estricta bajo criterios de consistencia, coherencia, universalidad, progresividad, etc. De esta manera la Filosofía es en primer lugar una **ciencia** entre otras, y no sólo una sabiduría o una expresión artística o de convicción personal.

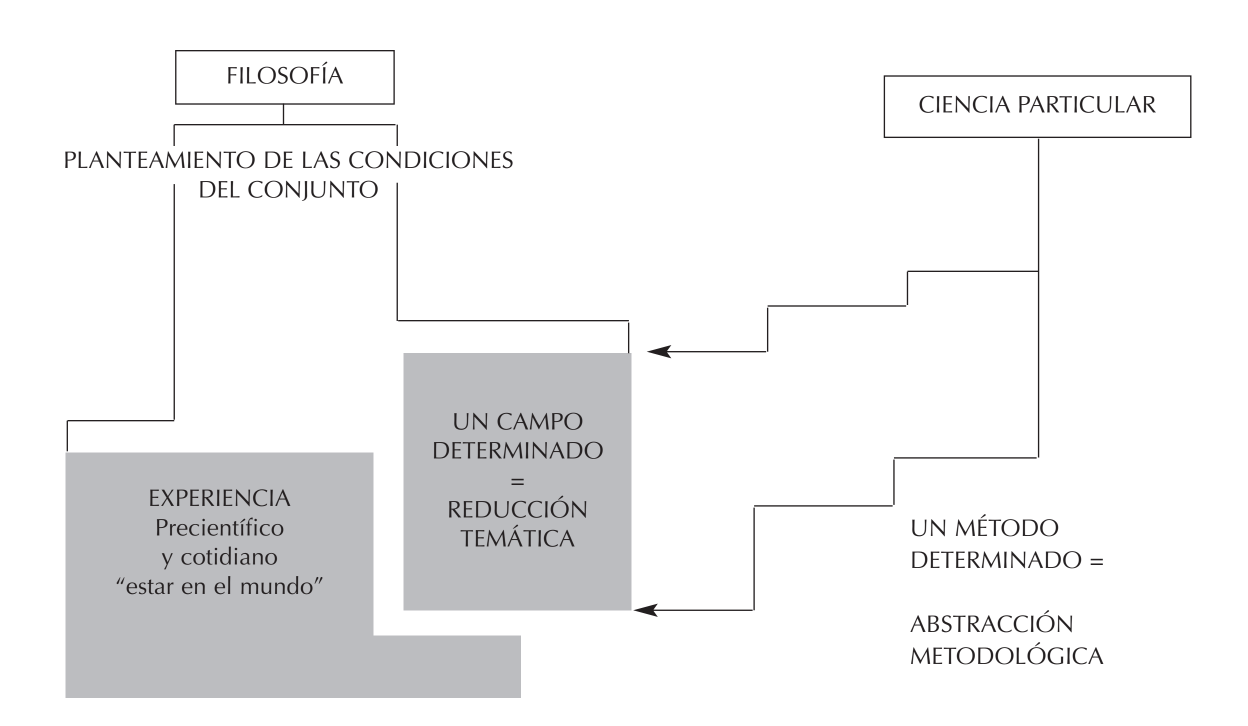
3.1. Ciencias particulares

Todas las ciencias se definen por un **objeto material** y por un **objeto formal**. El **objeto material** es el conjunto de contenidos (el material) que investiga, es decir el universo de lo que estudia (en la tradición se habla del 'quod'); el **objeto formal** es el punto de vista específico bajo el cual se estudia dicho universo, es decir el enfoque característico (la forma) que tiene una ciencia (el 'a quo').

Como se ha definido la Filosofía como una 'ciencia universal' es preciso contrastarla con las **ciencias particulares**, y así poco a poco llegar a una idea más clara de lo que significa 'ciencia universal'. Las ciencias particulares tienen como objeto material a un universo bien determinado, es decir a una **parte** de la totalidad de fenómenos posibles. Así la física sólo estudia el campo particular de fenómenos físicos inorgánicos; su objeto material cubre una parte determinada del mundo completo.

Si hablamos de 'objeto material' de una ciencia, esto no significa de ninguna manera que este objeto realmente tenga naturaleza material. Los objetos de las ciencias comprenden tanto entes materiales (cuerpos) como intelectuales (conceptos), lingüísticos, espirituales, psíquicos, religiosos etc. 'Objeto' entonces no significa 'cuerpo material', sino lo que está frente al sujeto (ob-jeto). La psicología por ejemplo tiene como objeto a todos los fenómenos psíquicos, y la matemática a los fenómenos formales numéricos.

Así tenemos el siguiente esquema:



3.1.1. La división de las ciencias particulares

Las ciencias particulares se dividen en **ciencias reales** y **ciencias formales.** Las **ciencias reales** tienen por objeto un determinado campo de la realidad **experimental** (real) y lo estudian con un método muy preciso (inductivo-deductivo). Ahí tenemos tanto las **ciencias de la naturaleza** como las **ciencias de la cultura.** Las **ciencias formales** no tienen por tema ningún campo de la realidad experimental; se interesan más bien por la pura **forma** y la estructura abstracta de las conexiones, así como por el cálculo de las expresiones. Su objeto material son 'entes intelectuales', es decir: conceptos mentales y sus interrelaciones.

Tenemos como división principal de las ciencias la siguiente:

1. **Ciencias universales** (filosofía, teología).
2. **Ciencias particulares**

A. **Ciencias reales**

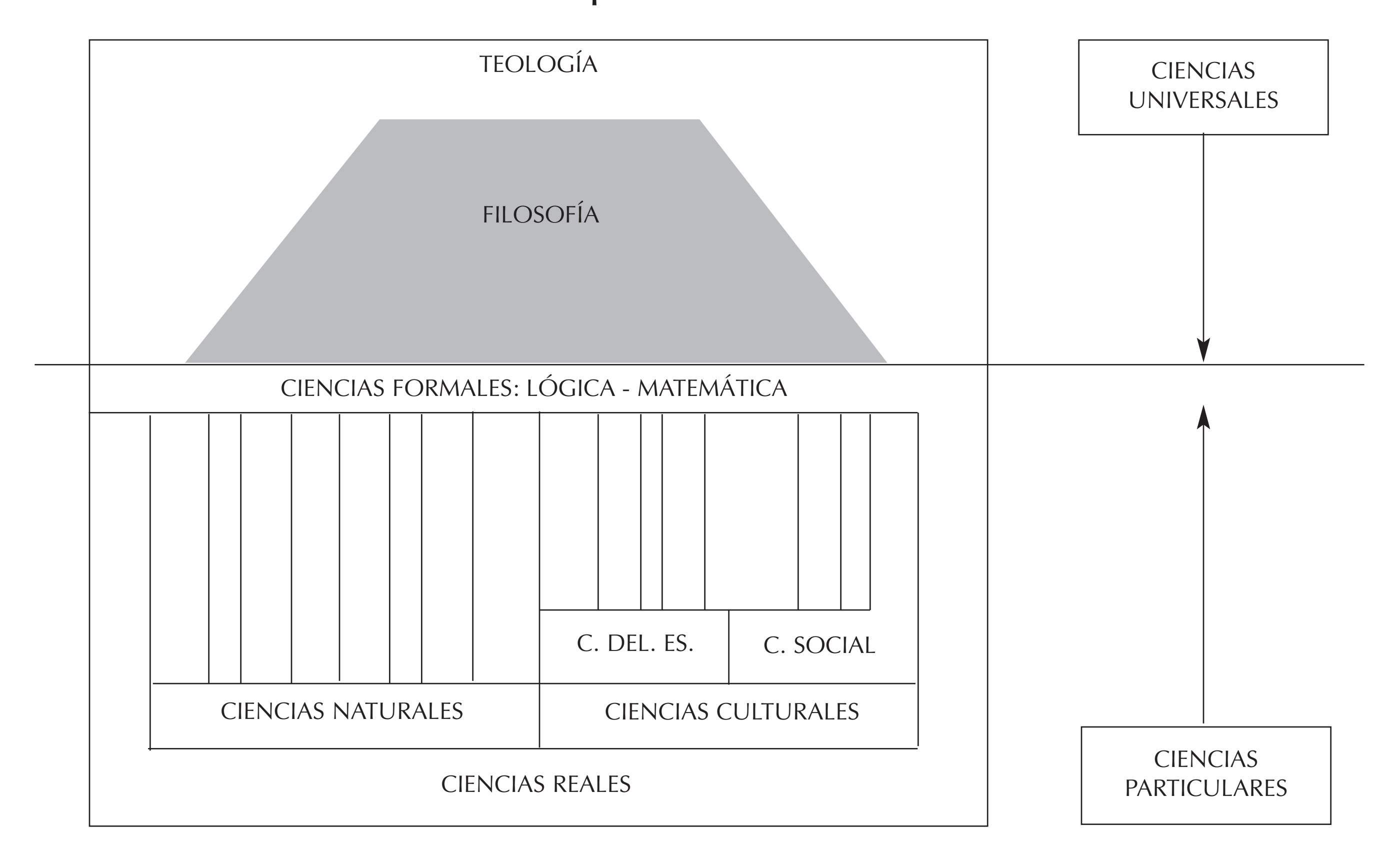
   a. **Ciencias de la naturaleza** (p. ej. física, química, astronomía, medicina teórica, biología).
   b. **Ciencias de la cultura**
      i. **Ciencias del espíritu** (p. ej. ciencias de la historia, de la religión, lenguaje y del arte).
      ii. **Ciencias sociales y económicas** (p. ej. sociología, politología, economía, antropología).

B. **Ciencias formales** (p. ej. lógica formal, matemáticas, ciencias estructurales).

3.1.2. Las ciencias reales

1. Las ciencias reales (A) son **empíricas**, es decir que su objeto es una parcela del mundo experimental o sensitivo. Su punto de partida siempre es la experiencia (empireia) a través de la percepción sensitiva. La verdad o falsedad se demuestra por experimento y constatación empírica.
   La **filosofía** no es empírica, aunque procede de la experiencia, pero no permanece en el campo de la experiencia. Más bien pregunta por los últimos condicionamientos y causas de la experiencia. Por lo tanto no se demuestra ni se falsea sólo por la experiencia, sino más bien por criterios lógicos de consistencia, coherencia y otros.

Esquema de las ciencias



2. Las **ciencias reales** son **metodológicamente abstractas**, pues llegan a su meta con un método específico, que normalmente es la inducción y la hipótesis. La **Filosofía** no tiene un método específico, sino más bien la vida en conjunto es su método; por supuesto la Filosofía sigue las leyes lógicas, pero sin limitarse a un cierto método específico.
3. Las **ciencias reales** son **temáticamente reducidas** pues delimitan su objeto a un aspecto determinado. Por lo tanto ninguna ciencia particular puede abarcar la totalidad de lo conocible; urge entonces una interdisciplinariedad de las ciencias para relacionar los diferentes campos de conocimiento. Pero también es necesario un punto de vista **holista**, o sea global y universal de lo que tratan las ciencias particulares en su campo determinado.

Ahí justamente entra la función de la **Filosofía** que no realiza una reducción temática.

3.2. Ciencias universales

Las ciencias **universales** tienen –como dice el término– como 'objeto material' a la totalidad de fenómenos, o sea el universo de lo conocible. Pero no lo tienen en forma extensiva (recorriendo todos los detalles), que significaría reemplazar a las ciencias particulares, sino en forma **intensiva**. Estudian la totalidad de entes bajo un **cierto punto de vista**.

Aunque tanto la Filosofía como la Teología son ciencias universales, difieren en cuanto a su objeto material y en cuanto a su objeto formal. El objeto material principal de la Teología es lo absoluto, o sea Dios; y su objeto formal es el punto de vista de la revelación divina y de la fe. El objeto material de la Filosofía es **la totalidad de entes sin especificación ninguna** (entonces Dios también entra como un aspecto de dicho objeto material), y el objeto formal es el punto de vista **racional y fundamental** (o radical).

3.3. La Filosofía como ciencia universal

Podemos ver entonces diferentes características de la Filosofía como una de las ciencias universales:

- Es una ***ciencia fundamental:*** La filosofía busca el 'fundamento' o 'principio' de todo. Así la Filosofía Occidental empezó con la interrogante y la preocupación por el *arkhé* (esta palabra griega significa tanto 'inicio', 'fundamento' como 'principio'). En este sentido la Filosofía es 'arqueología racional'.

Así en la tradición escolástica se definió a la Filosofía como aquella ciencia universal que **busca las últimas causas y condiciones del ser**. (Santo Tomás: <<La filosofía es el conocimiento de todas las cosas por sus causas últimas, adquirido mediante la razón>>). En este afán va más allá de las ciencias particulares que siempre alcanzan sólo causas secundarias aportadas por la experiencia.

- Es una ***ciencia racional:*** La Filosofía tiene la pretensión de que todas sus afirmaciones son racionales y que, por lo mismo, pueden ser entendidas por cualquier ser racional, *sin recurrir a una fuente de autoridad* (revelación) o de convicción personal (fe). La Filosofía tiene como único criterio la razón humana, es decir que aspira a una logicidad **argumentativa** libre de toda duda. Esto no significa que descarta las verdades teológicas obtenidas por medio de la revelación; más bien se limita en su alcance a afirmaciones que puedan ser sometidas en principio a un debate argumentativo. Aunque la Filosofía tiene una actitud neutral frente a la Revelación Divina, esto no significa que los filósofos como personas no puedan asumir sus verdades. La racionalidad de la Filosofía es una limitación metódica.

- Es una ***ciencia crítica:*** la Filosofía busca criterios para el discernimiento (la palabra griega *krinein* significa 'discernir', 'juzgar') de todos los fenómenos que se dan en el mundo. Es una crítica universal que somete todas las opiniones, todas las imágenes del mundo y cualquier exigencia de sentido a su juicio como ciencia racional. Esto no significa que la filosofía sea escéptica en principio, sino más bien **clarificadora**. Puede llegar a verdades establecidas, pero a través de un estudio crítico de las condiciones de su realidad. La crítica tiene un fin positivo: evitar caer en ideología o pura apariencia y superar las disyuntivas de las opiniones. También en la escolástica se utilizó la crítica como un instrumento para establecer verdades (como la existencia de Dios).

RESUMEN

La filosofía es aquella ciencia universal que busca las condiciones y causas últimas de la realidad mediante la razón.

4. EL MÉTODO FILOSÓFICO

Aunque no existe un método específico de la Filosofía, sin embargo, el quehacer filosófico tiene un procedimiento con algunas líneas generales, que puede resumirse en los siguientes pasos:

4.1. Problematizar un tema específico

La Filosofía comienza con la admiración y la duda, o sea con **interrogantes fundamentales** que son parte de la misma condición humana. Aunque muchas cosas para la vida cotidiana del hombre no son problemáticas (por ejemplo: para el campesino es igual si la tierra gira alrededor del sol, o al revés), para la Filosofía esconden muchas veces una dimensión problemática, es decir una profundidad inesperada que permite llegar a conocimientos aún desconocidos. Por eso la Filosofía **problematiza** experiencias aparentemente claras y cotidianas. En tal actitud es parecida a la inquietud de los niños antes de ser 'cuadrados' por unos esquemas fijos que explican el mundo; sus interrogantes nos hacen ver que detrás de muchas 'evidencias' se esconden dimensiones filosóficas por investigar.

El primer paso entonces siempre es *tematizar la interrogante por investigar*. Así, la escolástica, en su método bien rígido, siempre arranca con la quaestio, la formulación del interrogante por tratar (p.ej. 'Utrum Deus sit' - '¿Existe Dios?').

4.2. Analizar los conceptos involucrados

Se podría definir la Filosofía también como 'análisis conceptual' en el sentido de que siempre tiene que aclarar el uso y significado de los conceptos e ideas que utilizamos cuando pensamos. Para la 'Filosofía Analítica' (siglos XIX/XX) ésta es la única función de la Filosofía. Aún fuera de esta corriente, podemos verlo como uno de los pasos imprescindibles en el avance Filosófico: Analizar los conceptos utilizados y planteados en la interrogante principal. Así no caemos en errores lógicos o 'equivocaciones de categoría' (Russell). p.ej. preguntándonos, si 'Dios existe', tenemos que analizar los conceptos 'existir' y 'Dios' para no caer en una aplicación unívoca de dichos conceptos.

4.3. Definir el tema

La definición es un instrumento para delimitar el campo de investigación y para aclarar el sentido y alcance del problema planteado. 'De-finir' significa entonces: aislar un campo limitado (finito) del conjunto de temas, problemas y significados, para tratar e investigarlo separadamente. Como parte de esta tarea urge definir los términos principales del problema.

4.4. Conjeturar o formular hipótesis

Como la Filosofía es una actividad racional y argumentativa, no puede partir de verdades establecidas o reveladas por una fuente sobrenatural, pero tampoco de datos empíricos sueltos. Más bien estos últimos sirven como base para formular una **hipótesis**, que se puede considerar como una **teoría tentativa** sobre un cierto interrogante. Una teoría quiere explicar en forma sintética fenómenos no-relacionados por las ciencias particulares (p.ej. la naturaleza de la materia; la infinidad del mundo; la existencia de Dios, etc.). La hipótesis tiene un valor **heurístico**, es decir, sirve como guía para buscar una verdad; también tiene carácter provisional mientras que no quede ni falseada ni verificada.

4.5. Tarea de argumentación

Este es el paso más importante y más extenso del quehacer filosófico. Se trata de buscar argumentos en favor o en contra de la hipótesis planteada. Argumentar es un arte racional con ciertas leyes lógicas y un método discursivo de reflexionar. Hay que evitar sofismas (conclusiones erróneas), inconsistencias e incoherencias en la argumentación. Sin embargo, no se puede llegar a pruebas concluyentes de manera experimental, sino a demostraciones **plausibles**. Por lo tanto la Filosofía nunca acaba en su quehacer esclarecedor, sino más bien avanza por el método de 'revisar insuficiencias', como lo hacen también las ciencias reales según la teoría moderna de falsación (Popper, Kuhn, Feyerabend).

4.6. Tarea de crítica

Cada teoría filosófica tiene que someterse a la crítica por otros filósofos y corrientes filosóficas. Así surgen objeciones y sugerencias para ajustar la hipótesis inicial. Una filosofía cerrada se vuelve dogmática e ideológica. El espíritu abierto y racional de la misma filosofía exige una discusión abierta, es decir, un debate intelectual para poder corregir errores e insuficiencias. No es bastante reclamar el argumento de autoridad ('Aristóteles lo ha dicho') como lo puede ser en la teología. Cada argumento filosófico tiene que ser sometido al escrutinio de la razón, y por lo tanto la filosofía verdadera no puede ser esotérica (es decir una doctrina secreta y sectaria).

4.7. Tarea de rectificación

En este debate abierto, la Filosofía tiene la obligación de rectificar sus hipótesis y teorías según lo que aportan otros participantes y otras ciencias. Así la Filosofía tiene que desarrollar una actitud muy abierta y sin prejuicios frente a nuevos avances de las ciencias, y no excluir de manera dogmática a fenómenos todavía no corroborados científicamente. En este sentido, una filosofía declarada ateísta o reduccionista no toma en serio esta actitud fundamentalmente abierta. El proceso de rectificación siempre tiene que ver la correspondencia con la realidad concreta; una teoría es más probable que otra cuando logra explicar satisfactoriamente más fenómenos (Popper). Y una teoría filosófica es más fructífera cuando sabe dar más aportes para la orientación teórica y práctica del hombre en la totalidad del universo.

5. RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Tanto la Filosofía como la Teología son **ciencias universales**; por lo tanto tienen mucho en común aunque también difieren en ciertos aspectos.

En la historia de la Filosofía se han producido tres posiciones frente a la relación de estas dos ciencias:

a) La exclusión mutua, o sea la incompatibilidad de filosofía y Teología.

Esta posición se ha dado tanto en el campo teológico como en el campo filosófico. En la Teología se la conoce como la **doctrina de las dos verdades:** la fe llega a una verdad, y la razón a otra; entre las dos no hay identidad o compatibilidad. Esta doctrina ha sido defendida sobre todo por la teología protestante, en especial la teología dialéctica (Barth), pero también por algunos teólogos medievales. Supone la corrupción total de la naturaleza humana por el pecado, inclusive el intelecto como 'luz natural'. Así el hombre por fuerza natural, es decir, por reflexión filosófica, no puede llegar a captar algunas verdades en torno a Dios. Esta posición lleva en el campo filosófico a un agnosticismo o ateísmo, y en el campo teológico a una separación estricta de fe y razón.

b) La prevalencia de la Filosofía

Esta posición concibe a la Filosofía como fundamento imprescindible para la reflexión teológica. En la tradición se habla del principio de *intelligo ut credam* (entiendo para que crea). La comprensión es una condición para asumir el compromiso de la fe. Si reflexionamos bien sobre el mundo, necesariamente llegamos a la fe como perfeccionamiento de lo que ya se concibe por medio de la razón.

c) La prevalencia de la teología

Esta posición guarda el rol protagónico de la teología y la fe frente a la filosofía y la razón. En la tradición se habla del principio de *credo ut intelligam* (creo para que entienda) de San Agustín y San Anselmo. La afirmación de la fe aporta la base para la reflexión filosófica. La sola razón no puede alcanzar las verdades reveladas, ni puede sustituir la fe. Primero está el compromiso personal, y después viene la reflexión del mismo. En este sentido la filosofía está concebida como 'sirviente de la teología' (Santo Tomás) en el sentido de que ayuda a aclarar los conceptos y contenidos teológicos.

Las posiciones b) y c) hablan de las 'dos vías' que tiene el hombre para llegar a verdades sobrenaturales. Hay la **vía natural**, o sea el camino por medio de nuestra facultad natural de la razón (intelecto), que participa en algo en el Intelecto Divino en cuanto es creado e imagen de Dios. También esta vía se da exteriormente por el análisis de la naturaleza como creación de Dios llevando sus huellas y leyes (revelación natural). Y hay una **vía sobrenatural**, o sea el camino por medio de nuestra capacidad sobrenatural de la fe, que capta la revelación sobrenatural o positiva.

Resumiendo podemos ver las sgtes. diferencias y congruencias entre teología y filosofía en el cuadro de la página siguiente:

6. EL TRIÁNGULO FILOSÓFICO

La Filosofía tiene una parte **sistemática** que estudia los temas más importantes de una manera sistemática. El contenido se refiere a la 'filosofía perenne', es decir son los temas que reflejan interrogantes universales que no están afectados por el cambio histórico. Sin embargo, existen también ciertas modificaciones en el tratado de los temas según el tiempo o las épocas. La otra parte de la Filosofía es la parte **histórica** que estudia el desarrollo histórico de un determinado paradigma filosófico (por ejemplo: la historia de la Filosofía Occidental). Así el tratado de los temas 'eternos' varía según la época y según los filósofos que los expongan.

	TEOLOGíA	FILOSOFÍA
Fuentes de conocimiento	- La **revelación sobrenatural** o positiva a través de la Sagrada Escritura la persona de Jesucristo y la tradición (revelación del Espíritu Santo). - La **revelación natural** a través de la naturaleza como creación de Dios.	- El **mundo sensible**, es decir el mundo de la percepción (5 sentidos) como un conjunto de orden y leyes. - El **mundo inteligible**, es decir los pensamientos, conceptos y conclusiones.
Facultades subjetivas	- La **razón** como l*umen naturale* (luz natural). - La **sensación**. - La **fe** como *lumen supernaturale (*luz sobrenatural).	- La **razón** (intelecto) como facultad interior. - La **sensación** (5 sentidos y sentido común) como facultad exterior.
Objeto material	- **Dios** como objeto material principal. - Los **Textos Sagrados** (Sagr. Escritura, Tradición) como objeto instrumental.	- La t**otalidad de lo que es** (i*d quod est*) como objeto material principal. - Los **textos de filósofos** como objeto instrumental.
Objeto formal	- El punto de vista de la **fe**, buscando el contenido de la Revelación Divina.	- El punto de vista de la **razón**, buscando las últimas causas y condiciones de lo que es.
Métodos	- El método principal es la **deducción**, partiendo de unas verdades establecidas por revelación sobrenatural y deduciendo conclusiones. - En cuanto a ciertas disciplinas también se usa el método **empírico inductivo** (exégesis, hist. de la Iglesia, sociología pastoral, etc.).	- El método principal es **hipotético-deductivo,** llegando a conclusiones a través de teorías por establecer. - También usa el método **inductivo**, partiendo de la variedad de fenómenos de la realidad sensible.
Tareas	- Aclarar y analizar los contenidos de la Revelación Divina. - Establecer un conjunto de contenidos compatibles (doctrina). - Sacar conclusiones para la práctica. - Alcanzar los fundamentos imprescindibles para las demás ciencias.	- Aclarar el conjunto de fenómenos que se dan. - Llegar a una interpretación integral y consistente del mundo, del hombre y de la historia.
Criterios	- La Teología se basa primeramente en **argumentos de autoridad** (Sagr. Escritura. Magisterio). - Internamente también usa los **criterios lógicos** (consistencia, coherencia).	- El criterio principal es el **argumento racional,** sostenido por las leyes lógicas. - También el testimonio de los sentidos (**experiencia)** sirve como criterio imprescindible.

La **filosofía sistemática** tiene una parte **teórica** y otra **práctica**. La filosofía sistemática teórica se puede dividir según el 'triángulo filosófico' que ya había diseñado Platón. Estructurando el contenido del objeto material de la filosofía sistemática llegamos a tres campos.

a) El campo de la subjetividad (YO)
b) El campo de la objetividad (SER)
c) El campo de lo absoluto

La totalidad de lo que es, no solamente es el mundo material o la objetividad de lo que se encuentra delante de nuestros sentidos (según Hegel el 'En-Sí') sino también el mundo interior o subjetivo con sus conceptos, ideas y pensamientos (el 'Por-Sí') y el mundo absoluto de lo que abarca tanto la objetividad como la subjetividad (el 'En-Y-Por-Sí').

En el transcurso de la historia de la Filosofía se ha enfatizado cada vez uno de estos campos resultando en posturas bastante diferentes. Platón ha sido el teórico del 'triángulo filosófico' con sus diferentes relaciones entre los puntos: La **experiencia** como relación entre objeto y sujeto, la **methexis** o participación como relación entre lo absoluto y lo objetivo, y la **anamnesis** o recuerdo intelectual entre lo absoluto y lo subjetivo. Así se ve el esquema de la página siguiente:

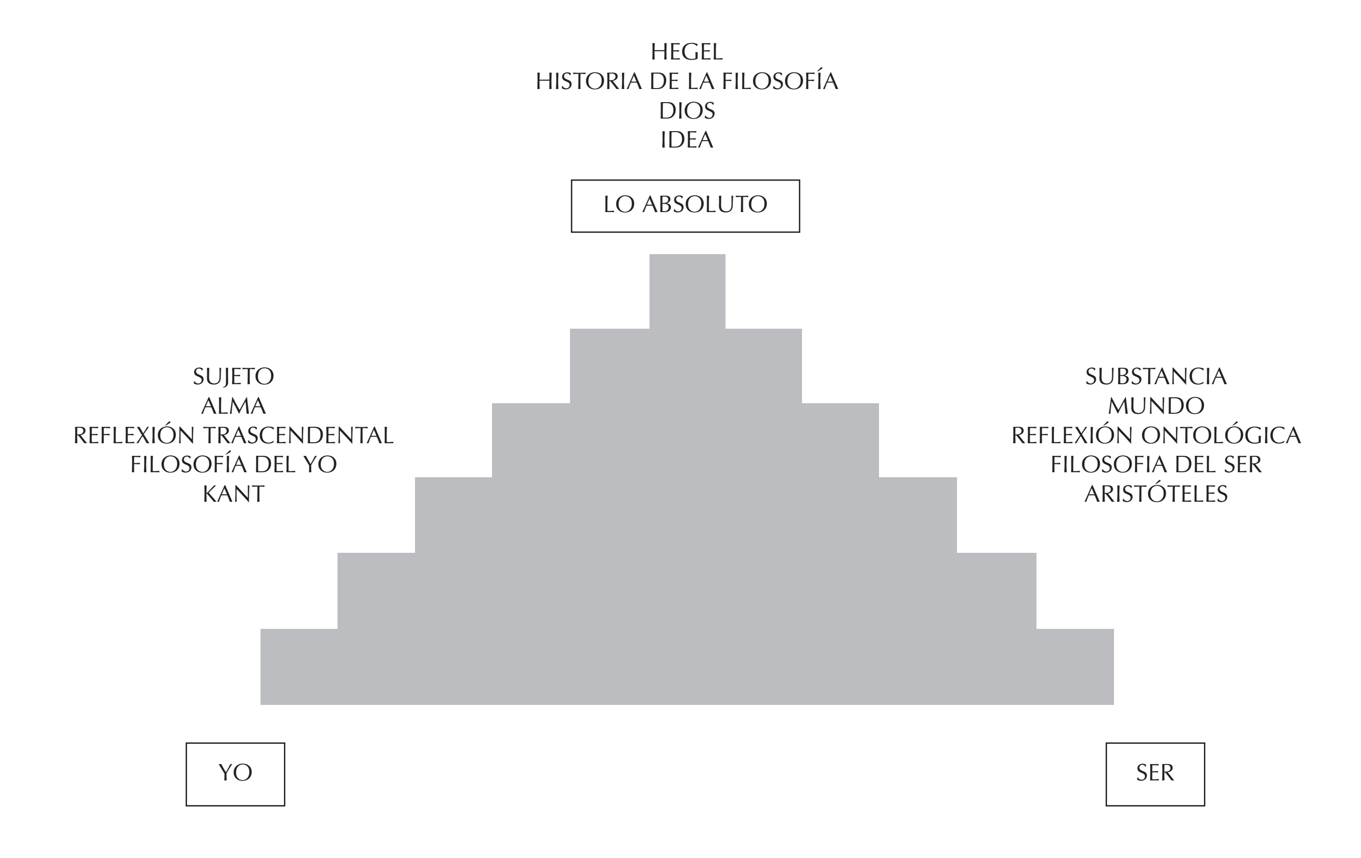
Este 'triángulo filosófico' nos sirve para llegar a una división sistemática en lo teórico del conjunto de la Filosofía.

1. En el **campo objetivo** la Filosofía se establece como cosmología o filosofía de la naturaleza. Su objeto material es la totalidad de entes corpóreos, es decir el mundo material.

2. En el **campo subjetivo** la Filosofía se dedica al estudio de la dimensión interior del ser humano, que en la tradición siempre se denomina como alma. Entonces ahí tenemos tanto la **psicología racional** que hay en día se denomina también **antropología filosófica**, como la **gnoseología**, la **epistemología** y la **lógica**.

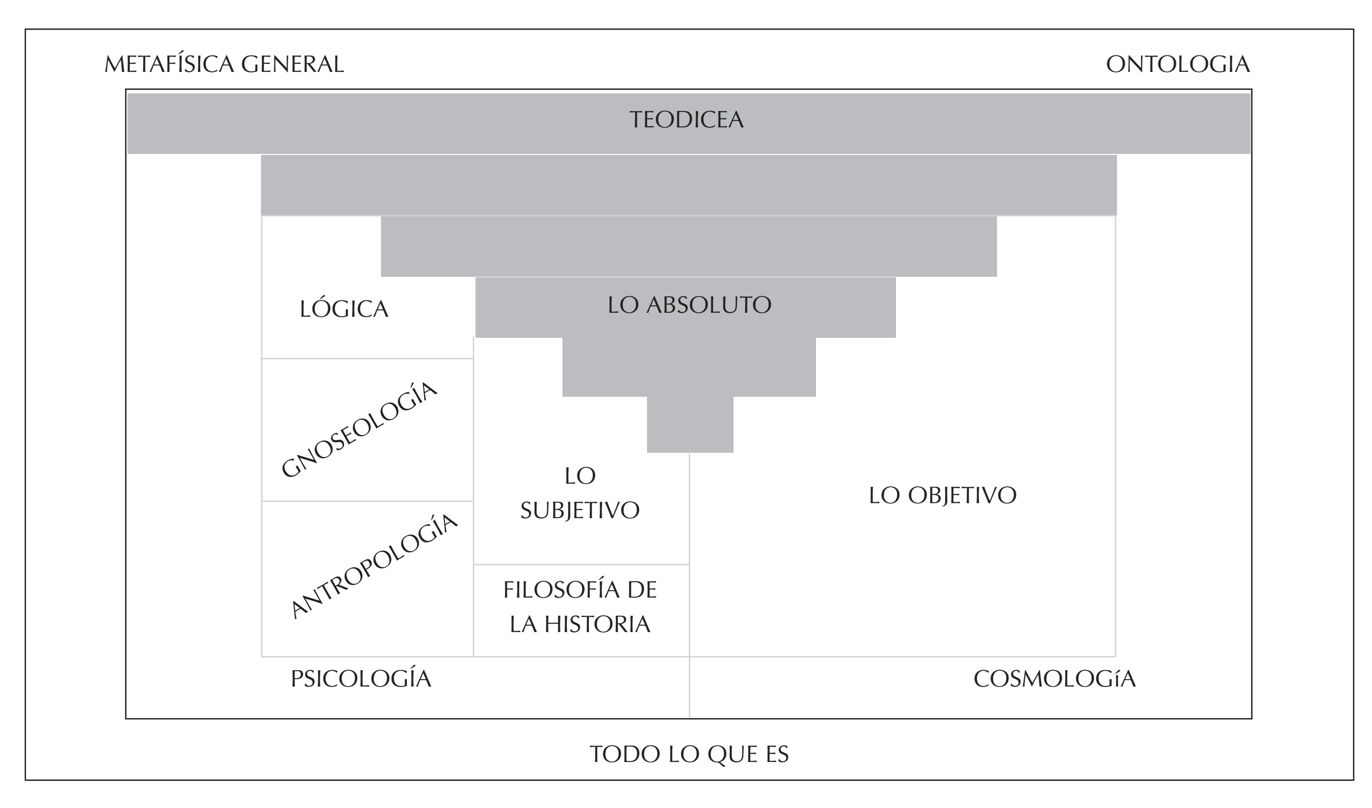
3. En el **campo absoluto** la Filosofía es **teodicea** o **teología natural**.

En cierto sentido, el conjunto de la filosofía teórica se llama la metafísica, que como ciencia general es



denominada también **ontología**, y como ciencia especial se divide en **teología natural, psicología natural** y **cosmología natural o racional.**

La **filosofía sistemática teórica** se ve de la siguiente manera:



La filosofía sistemática **práctica** tiene que ver con la **actividad humana** en general y con valores en especial. Se la puede dividir de la siguiente manera:

<table>
<tr><th colspan="5">FILOSOFÍA PRÁCTICA</th></tr>
<tr><td colspan="3">Principal</td><td colspan="2">Aplicada</td></tr>
<tr><td colspan="2">Axiología</td><td>Filosofía Social</td><td colspan="2">Filosofía de las Ciencias Particulares</td></tr>
<tr><td>Ética</td><td>Estética</td><td>Política</td><td>F. del Derecho</td><td>F. de la Biología</td></tr>
</table>

La **filosofía histórica** tiene las siguientes disciplinas según las épocas en la historia de la filosofía:

Historia de la Filosofía occidental	**Épocas**
Filosofía Antigua	siglos VI a.C. - V d.C.
Filosofía Medieval	siglos V - XV
Filosofía Moderna	siglos XVI - XIX
Filosofía Contemporánea	siglo XIX - XX

RESUMEN

- ❑ La Filosofía es una manifestación cultural que corresponde con la necesidad humana de buscar orientación y seguridad.
- ❑ La actividad folosófica tiene diferentes niveles, empezando con una filosofía de vida, pasando a la sabiduría y llegando a la filosofía como actividad científica.
- ❑ <<Filosofía>> significa etimológicamente <<amor a la sabiduría>>.
- ❑ La Filosofía es una ciencia universal que tiene como objeto material la totalidad de lo que es.
- ❑ Mientras las ciencias particulares tienen un tema y un método bien determinado, la filosofía es temática y metodológicamente abierta.
- ❑ La filosofía es una ciencia fundamental, racional y crítica.
- ❑ Definición: la Filosofía es aquella ciencia universal que busca las condiciones y causas últimas de la realidad mediante la razón.
- ❑ El método filosófico es una búsqueda constante de la verdad, analizando, definiendo, argumentando, criticando y rectificando.
- ❑ La Filosofía difiere de la Teología sobre todo en cuanto al punto de partida: la Teología parte de la revelación sobrenatural y usa la fe como luz sobrenatural; la Filosofía parte de la revelación natural y usa la razón como luz natural.
- ❑ La filosofía sistemática trata los tres ángulos del triángulo filosófico: El ser, lo absoluto, y el yo.
- ❑ La filosofía histórica trata estos temas en el contexto histórico.

B. LA FILOSOFÍA SISTEMÁTICA

INTRODUCCIÓN

Se puede estudiar la Filosofía como ciencia en dos maneras diferentes: sistemática o históricamente:

En la **filosofía sistemática** se estudia los diferentes campos o materias de una manera metódica o exhaustiva para tener una idea de un cierto tema. La filosofía sistemática abarca lo que se llama la **filosofía perenne**, es decir los temas 'eternos' y universales de la Filosofía de un cierto ámbito cultural.

En la **filosofía histórica** se investiga el desarrollo histórico de estas ideas y conceptos. Los temas filosóficos son tratados diferentemente por los diversos filósofos y en los distintos tiempos.

Así se puede por ejemplo investigar el tema del 'alma' tanto en la psicología racional (sistemáticamente) como a través de la historia (historia de una idea). Como la filosofía siempre es una manifestación cultural, la sistemática siempre enfatiza una cierta postura histórica como criterio y referencia para el tema por tratar. Así la teología –e inclusive el Magisterio– han tenido por punto de referencia a la filosofía escolástica, en especial la **filosofía de Santo Tomás**.

Sin embargo, esta filosofía también es el producto de un desarrollo histórico, y ha dado lugar a otra historia hasta hoy en día. Por lo tanto urge el estudio de la **historia de la filosofía** para completar el estudio sistemático. Esto vamos a introducir en el siguiente tomo.

Ahora nos toca tratar las diferentes disciplinas **sistemáticas** de una manera muy global e introductoria. No vamos a poder tratar todas las disciplinas y sub-disciplinas filosóficas, porque en los últimos tiempos hay cada vez más (cibernética, filosofía del lenguaje, lógica modal, etc.). Nos vamos a limitar a las disciplinas más importantes para la teología.

Como base imprescindible de cada ciencia y de la misma filosofía tenemos la **lógica**, que se considera como una ciencia formal a veces tratada fuera del quehacer filosófico. Entrando a la filosofía teórica tenemos que preocuparnos por la **metafísica** en general, porque forma el marco global de todas las sub-disciplinas teóricas. En cuanto a la metafísica especial, vamos a estudiar la **teodicea**, la **cosmología** y la **psicología o antropología filosófica**. También hay que investigar el proceso del conocimiento a través de la **gnoseología y epistemología**. Y entrando a la filosofía práctica tenemos que ver más de cerca la **ética** y la **política**.

1. LÓGICA

La Lógica es aquella disciplina filosófica que investiga las leyes y el orden racional de nuestro pensar, es decir la **forma** del razonamiento y de sus elementos necesarios. A la Lógica no le interesa el contenido material, o sea, el objeto de nuestra reflexión, sino el puro esquema de relaciones y la normatividad de un pensar correcto. Por lo tanto se llama **lógica formal**, semejante a la matemática. A ésta no le interesa si en la suma de 3+4=7 se trata de tres manzanas, marcianos o ángeles. Sólo le interesa el nexo esencial entre unidades abstractas. Así también en la lógica formal: por ejemplo en la ley [p q; p q] no importa si q significa <<está durmiendo>> o <<todos los hombres son mortales>>, sino únicamente el nexo esencial entre proposiciones.

La lógica formal occidental tiene algunos axiomas que no comparten otros tipos de lógica. Así a la **lógica material** sí le interesa el contenido material de sus elementos. La **lógica oriental** como también la **lógica dialéctica** no consideran como axioma el principio de no-contradicción ni el de identidad. En cierto modo tampoco el pensamiento **andino** comparte este axioma.

1.1. Definición e importancia

La lógica formal también se denomina 'teoría de la inferencia' en el sentido de que su objetivo principal es el estudio de la inferencia (deductiva) y sus leyes para obtener un razonar correcto y válido. Así se puede definir a la Lógica como aquella **ciencia formal que investiga la validez y normatividad del razonamiento humano**. Según Santo Tomás la Lógica es <<el arte por el que se dirigen los actos de la razón para alcanzar el conocimiento de la verdad ordenadamente, con facilidad y sin error>>. Anteriormente se consideró como primer objetivo de la Lógica el de evitar sofismas, es decir equivocaciones en el razonamiento. Pero la lógica moderna

tiene un campo mucho más amplio, por ejemplo toda la informática y computación está elevada sobre cimientos lógicos. En realidad hoy en día se habla mucho más de una **lógica matemática** (Russell, Whitehead), que tiene todo un simbolismo formal como el de la matemática (lógica simbólica).

La importancia de la Lógica se da por el mismo hecho de que aporta los cimientos imprescindibles para todas las ciencias particulares en cuanto a su metodología y su normatividad intelectual. Así también la Teología está sometida a las leyes lógicas en su procedimiento si quiere ser ciencia y no solamente un saber esotérico.

1.2. División de la Lógica

Se puede distinguir tres niveles lógicos:

1. La **lógica proposicional** trata de las proposiciones, sus elementos y las relaciones entre ellas. De acuerdo a los elementos necesarios la lógica proposicional por su parte tiene tres niveles: la **lógica del concepto**, la **lógica de la proposición o juicio** y la **lógica del raciocinio.**

2. La **lógica predicativa** o la **lógica cuantificacional,** que considera las proposiciones bajo el punto de vista de la cuantificación.

3. La **lógica modal** que toma en cuenta las modalidades de las proposiciones y predicados (realidad, necesidad, posibilidad).

La lógica tradicional sólo consideró la lógica proposicional integrando ahí la cuantificación (p.ej. en los silogismos).

1.3. La lógica proposicional

Esta es la lógica fundamental y elemental (como la aritmética en la matemática) para conocer los elementos clave y las operaciones básicas.

Tiene tres niveles, según la composición de los elementos involucrados:

A. La lógica del concepto (nivel atómico).

B. La lógica de la proposición (nivel molecular).

C. La lógica del raciocinio (nivel cristalar).

1.3.1. La lógica del concepto

1.3.1.1. La naturaleza del concepto

La **entidad más elemental** en la lógica es el **concepto**. Corresponde en el lenguaje con el nivel de la palabra (la letra en si no da sentido). Hablando de 'concepto' hay que diferenciar muy bien entre diferentes tipos de entes. Hay entes materiales (como una silla concreta), hay entes lingüísticos (como una palabra), hay entes psíquicos (como un sueño) y hay entes intelectuales o mentales (como una idea). El **concepto** ni es un ente material, ni un ente lingüístico, y tampoco un ente psíquico; es un **ente intelectual**. Un concepto no existe fuera de un intelecto (sea humano o divino) como algo real y material.

Podemos decir que el concepto es **la unidad elemental en nuestro intelecto como resultado de un proceso de abstracción**. La abstracción es un acto intelectual para sacar del mundo sensitivo e individual a unos elementos comunes y generales, que se llaman 'conceptos', 'ideas' o 'términos mentales'.

Así sólo existen conceptos **generales** que pueden ser aplicados a varias cosas en la realidad. Por ejemplo, el concepto 'árbol' se puede aplicar o predicar de un sin número de árboles concretos. Por lo tanto, estrictamente hablando, no existen conceptos de individuos (p.ej. 'Napoleón' no es un concepto, sino un nombre propio). La lógica trata los **individuos** como **constantes lógicas** (en el simbolismo expresadas por las letras minúsculas a, b, c, …).

1.3.1.2. Concepto y lenguaje

Hay una diferencia grande entre **concepto** y **palabra**. La palabra es una expresión lingüística bastante convencional; así podríamos decidir mañana por unanimidad que en vez de <<árbol>> en adelante se dice <<lobra>> u otra expresión arbitraria. Un concepto no está sometido a la arbitrariedad o convencionalidad porque resume algo esencial de las cosas (la metafísica dice que es el reflejo mental de la esencia). Un mismo concepto se puede expresar dentro del mismo idioma de diferentes maneras (p.ej. el concepto 'bello' se puede expresar lingüísticamente por <<bello>>, <<hermoso>>, <<bonito>>, <<lindo>>); y por supuesto se expresa diferente en distintos idiomas ('árbol' como concepto se expresa como <<árbol>>, <<malki>>, <<tree>>, <<arbre>>, <<Baum>>, <<boom>>, <<arbore>> etc. según el idioma).

El concepto es un ente intelectual, mientras la palabra es un ente lingüístico que puede tomar rasgos materiales (como escritura, sonido).

En síntesis tenemos tres niveles:

1. La cosa real y material (Palacio de Justicia).

2. La expresión lingüística o palabra (<<Palacio de Justicia>>).

3. El concepto (‘Palacio de Justicia’).

La Lógica tiene que ver en primer lugar con el nivel 3 aunque necesariamente también se refiere al nivel 2, porque necesita expresarse por medio del lenguaje. Un concepto expresado en forma lingüística se llama **término**, que puede ser una sola palabra (<<casa>>) o una combinación de diferentes palabras (<<el Presidente de la República>>).

1.3.1.3. Tipos de términos

Existen diferentes **tipos de términos** de acuerdo a su relación con el concepto respectivo:

a. **Términos unívocos:** corresponden con un solo concepto y así se refieren directamente y sin posibilidad de equivocarse a un cierto significado (p.ej. <<tigre>>).

b. **Términos equívocos:** a una misma expresión lingüística pueden corresponder diferentes conceptos (es decir: significados); en otros idiomas probablemente hay también diversas expresiones lingüísticas (p.ej. <<cuarto>>, <<hombre>>, <<pasar>>).

c. **Términos análogos:** tienen varios significados según el punto de vista, pero también algo en común (p.ej. <<sano>> puede referirse tanto al hombre como a un alimento). Existe un significado, principal o propio (‘salud’) y significados secundarios o impropios (manzana, clima, etc., ‘sanos’).

d. **Términos sinónimos:** diferentes expresiones lingüísticas corresponden a un mismo concepto (p.ej. <<bello>> y <<hermoso>>, <<viejo>> y <<anciano>>).

Todo esto nos hace ver que a la lógica formal no le interesa la estructura y expresión concreta del lenguaje. Por lo tanto hay que ‘reformular’ lógicamente lo que dice una cierta expresión lingüística; la manera más adecuada y precisa es usar un **lenguaje simbólico**. A la lógica le da igual si se dice <<llueve>> o <<está lloviendo>>, si se dice <<hoy es mi cumpleaños>> o <<el 15 de abril de 1994 cumplo 25 años de edad>>. Es una tarea de la lógica analizar a fondo la estructura del lenguaje y no dejarse engañar por una cierta apariencia lingüística; la lógica es un **lenguaje universal** como la matemática, es entendible por un chino, un ruso o un peruano, porque se trata de leyes universales del pensamiento.

1.3.1.4. Definiciones lógicas

La Lógica **determina** los conceptos mediante **definiciones**. Una definición quiere fijar e identificar de manera inequívoca a un concepto para tener una base sólida y bien determinada. Hay diferentes **tipos de definiciones:**

a. La **definición etimológica:** determina el significado de un concepto por el origen del término correspondiente (p.ej. ‘filosofía’ viene del griego <<philein>> y <<sophia>> y significa ‘amor a la sabiduría’).

b. La **definición extensiva:** determina el significado de un concepto por la diferencia a los entes que están bajo este concepto, es decir la ‘extensión’ o cantidad de entes que participan en el concepto (p.ej. ‘hombre’ son todos los entes que se considera como seres humanos). Esta definición corre el riesgo de caer en una *petitio principii,* es decir un círculo vicioso.

c. La **definición genética:** se determina un concepto por referirse al modo de producirse (p.ej. ‘verde’ es una mezcla de ‘azul’ y ‘amarillo’).

d. La **definición causal y final:** se determina un concepto por su causa eficiente o final (p.ej. el ‘becerrito’ es la cría de la vaca; la ‘silla’ es para sentarse).

e. La definición intensiva o esencial: esta es la definición netamente lógica porque capta la esencia de un concepto, es decir, su contenido ‘intensivo’ mediante un análisis de su lugar lógico. A partir de Aristóteles este tipo de definición se conoce

como <<*definitio per genum proximum et differentiam spedificam*>> (definición por el género próximo y la diferencia específica). Buscando una definición para un concepto (el *definiendum*) se busca los conceptos ya establecidos (el *definiens*) consistiendo de dos partes: género próximo y diferencia específica. Este proceso corresponde a una jerarquía de conceptos en forma de 'árbol genealógico'.

Definiendum = Definiens (género próximo + diferencia específica)

Un ejemplo: queremos definir el concepto 'hombre" (*definiens*). Buscamos primero su 'género próximo', es decir aquel concepto que está inmediatamente por encima del *definiens* en la jerarquía de conceptos. En este caso el 'género próximo' sería 'animal'. Después se busca la 'diferencia específica', es decir, lo que diferencia al *definiens* de los demás conceptos en el mismo nivel jerárquico (p.ej. 'perro', 'mono', 'pájaro'). En nuestro caso sería la calidad de 'ser racional'. Así el *definiens* resulta ser la suma de 'animal' y 'ser racional'; 'hombre' = 'animal racional' (cuadro al final de esta página).

Para que sea válida un definición, el concepto por definir no puede aparecer de ningún modo en la misma definición, porque esto significaría un **círculo lógico** (definir algo con lo que se busca definir).

Entre los conceptos existen algunos que pueden predicarse de **todos los entes** sin excepción; estos se llaman los **trascendentales**. En la tradición se habla de seis trascendentales: unidad, bondad, verdad, belleza, ente, individuo. Esto quiere decir que todos los entes –desde la piedra hasta Dios– son 'unos, buenos, verdaderos, bellos, algo e individual. Otros conceptos solamente son 'predicables' de una cantidad finita y parcial del universo; por lo tanto se lo llama **predicables o predicamentos** y corresponden a las categorías (Aristóteles). Por ejemplo 'vivo' se puede predicar de una planta, pero no de una piedra.

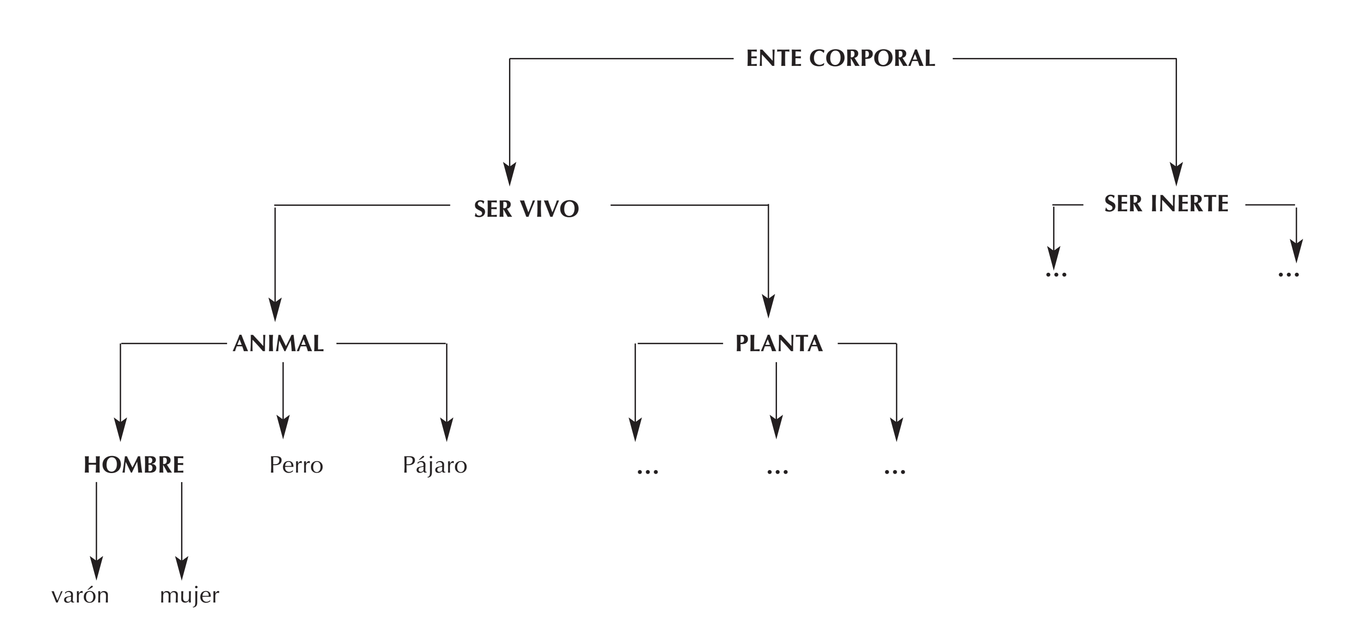
1.3.1.5. Relaciones entre conceptos

Entre los conceptos hay diferentes tipos de relaciones; en la lógica interesan sobre todo tres relaciones específicas:

a) **Conceptos contradictorios:** son aquellos conceptos que se excluyen mutuamente; si uno de ellos es el caso, el otro no lo puede ser. No pueden ser predicados del mismo sujeto a la vez. El uno es la negación del otro. Por ejemplo: 'rojo' y 'no rojo' se excluyen mutuamente; si 'rojo' es el caso, 'no-rojo' no puede serlo, y viceversa.

   En símbolos: [F -G) & (-F G)], lo que corresponde con la disyunción exclusiva.

b) **Conceptos contrarios:** son aquellos conceptos que no pueden ser verdaderos a la vez, pero sí falsos; el uno no es la negación del otro. Entonces hay una tercera posibilidad. Por ejemplo: aunque 'rojo' y 'verde' no pueden ser predicados de la



misma cosa a la vez, sin embargo pueden ser negados los dos, porque hay una tercera posibilidad, por ejemplo 'azul'. En símbolos: [-(F & G) & (-F & -G)].

c) **Conceptos subalternos:** son aquellos conceptos en donde el uno incluye al otro, o sea, uno es una subdivisión del otro. Entre el mayor y el menor (o subalterno) existe una relación de 'implicación'. Por ejemplo: Entre 'color' y 'rojo' existe una relación de subalternidad de tal manera que 'color' incluye 'rojo' pero no al revés; es decir: si algo es 'rojo' también tiene 'color', pero si algo es 'color' no necesariamente es 'rojo'. En símbolos: (F –> G).

Los conceptos como tales no pueden ser verdaderos o falsos, ni válidos o inválidos. Como un concepto es un ente intelectual, es verdadero en cuanto a su existencia mental. El concepto de un 'Paititi' existe aunque no corresponda con un ente real. Podemos decir que son válidos todos aquellos conceptos que no comprenden en sí una contradicción (como por ejemplo: 'el círculo cuadrado', 'un triángulo cuadrangular'). Así el conjunto de todos los conceptos válidos coincide con el conjunto de todas las **ideas posibles** (también se puede decir los 'entes posibles') de las cuales algunas se realizan y otras no. Este asunto lo vamos a ver más de cerca en la lógica modal.

1.3.2. La lógica de proposiciones

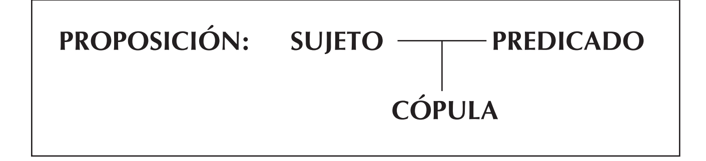
El concepto es el 'átomo lógico', es decir la entidad lógica más elemental; la proposición entonces se puede considerar como 'molécula **lógica'**, ya que consiste de varios conceptos.

La **proposición** es un juicio intelectual sobre una circunstancia en la realidad (que es tanto material, psíquica, espiritual como mental); por lo tanto en vez de 'proposición' también se habla del **juicio lógico**. Una proposición siempre tiene uno de los **valores lógicos**, que son: **verdad y falsedad.**

La proposición lógica corresponde en el nivel lingüístico a la **oración**. Pero rigen entre ambas las mismas diferencias que entre concepto y palabra. No todas las oraciones son proposiciones.

1.3.2.1. Definición y delimitación

Una proposición consiste en un **sujeto** y un **predicado**, y el nexo entre los dos se llama **cópula** (que normalmente se expresa con la palabra <<ser>>). En una proposición entonces se 'predica' (afirma o niega) algo (= predicado) de algo (= sujeto).



En forma simbólica las proposiciones se suelen expresar por las letras minúsculas p, q, r,…

Ejemplo 1: La nieve es blanca
Sujeto: 'la nieve'
Predicado: 'blanca'
Cópula: 'es'

En este ejemplo la proposición consiste en 2 conceptos ('nieve', 'blanco'), que se relacionan por medio de la cópula (que en este caso no es un concepto).

La estructura de la proposición no siempre es tan evidente como en el ejemplo anterior. Analizamos el siguiente ejemplo:

Ejemplo 2: 'Llueve' Aquí tenemos en el nivel lingüístico una sola palabra, pero sin embargo se trata de una proposición. Para obtener la estructura expuesta de una proposición tenemos que analizar (es decir: deshacer) la forma. 'Llueve' se puede traducir idénticamente como 'Ello es lloviente', así descubrimos la estructura lógica, aunque en el lenguaje nunca se expresa de tal manera.

Hay muchas oraciones que parecen representar a proposiciones pero que no lo son. Analicemos algunos ejemplos:

Ejemplo 3: 'Esta casa hermosa y grande de mi tío' Aunque se trata de una expresión lingüística bastante larga, no representa una proposición lógica, porque le falta el predicado. Toda la expresión es el sujeto, compuesto por varias calidades y relaciones. Recién si se añadiera: …se derrumbó' - tendríamos una proposición correcta.

Ejemplo 4: 'Los marcianos son verdes' Aunque esta expresión representa la estructura correcta de una proposición (sujeto-cópula-predicado), sin embargo no se trata de una proposición porque no tiene ni el valor lógico 'verdadero' ni 'falso'. No tenemos (todavía) suficiente conocimiento para poder afirmar o negar la existencia de marcianos, y si hubiera, su color.

Ejemplo 5: 'El actual rey del Perú es calvo' La estructura está correcta, pero se predica algo de una cosa ('el actual rey del Perú') que no existe; por lo tanto no

nos es posible afirmar o negar su 'ser calvo'. Entonces no se trata de una proposición.

Ejemplo 6: '¿Quieres jugo de naranja o de papaya? Las preguntas nunca son proposiciones porque no pueden tener un valor lógico (verdad o falsedad). Recién la respuesta puede convertirse en proposición (p.ej. 'Quiero jugo de papaya').

Ejemplo 7: '¡Ven a ayudarme! Tampoco las órdenes pueden ser proposiciones, porque les falta igualmente el valor lógico.

Ejemplo 8: '<<Verde>> es una palabra'. Esto sí es una proposición aunque el sujeto es un ente lingüístico. Es una proposición en meta-lenguaje (lenguaje sobre lenguaje).

Ejemplo 9: 'Dios es finito'. Es una proposición aunque falsa.

Ejemplo 10: 'Mañana va a llover'. Esto no es proposición porque no se puede determinar su valor lógico.

1.3.2.2. Axiomas lógicos

Se dice que la lógica es **bivalorada**, es decir que tiene dos valores: algo es **verdadero o falso**, pero no hay otra posibilidad. Este principio lógico se conoce como el **principio de tercero excluido** (tertium non datur). En realidad, este principio es consecuencia del **principio de (no-) contradicción** y del **principio de identidad.**

Resumimos estos tres axiomas de la lógica occidental:

a) El **principio de (no-) contradicción** (*principium contradictionis*) dice que es imposible que una proposición (p) sea verdadera al mismo tiempo que su negación (-p). Si algo es 'rojo', no es 'no-rojo' **al mismo tiempo**; pero sí lo puede ser en otro tiempo o en otro sentido.
Este principio también rige en la ontología y la teodicea (es decir que también Dios está sometido a este axioma). Si no se toma en cuenta al principio de (no-) contradicción, uno cae en contradicciones abiertas o escondidas.
En lenguaje simbólico: -P (q & -q).

b) El **principio de identidad** (*principium identitatis*) es la consecuencia inmediata del principio de (no-)contradicción. Dice que un concepto o proposición siempre es **idéntico a sí mismo**. Es decir: Un concepto no es otro a la vez. En la lógica estas proposiciones que expresan identidades se llaman **tautologías**; p.ej. 'el hombre es hombre'; 'un triángulo tiene tres ángulos'. En lenguaje simbólico: A = A; resp. [(p -=q) & (q -= p)].

c) El **principio de tercero excluido** (*principium tertii non datur*) también es una consecuencia inmediata del principio de (no-)contradicción. Dice que en cuanto a valores lógicos sólo existen dos posibilidades que se excluyen mutuamente o bien una proposición es verdadera o bien es falsa, pero no hay una tercera posibilidad (p.ej. medio verdadera y medio falsa). Por eso se dice que la lógica occidental es una lógica exclusiva y dualista; la lógica oriental, como también la lógica andina son incluyentes, es decir prefieren el 'y-y' de la inclusión sobre el 'o-o' de la exclusión. En simbolismo lógico: (p –> -q) & (-p –> q).

1.3.2.3. Tipos de proposiciones

Se puede tipificar las proposiciones según la cantidad, la calidad y la modalidad.

1. Para determinar la **cantidad** se considera el conjunto de entes (el sujeto) de los cuales se predica algo en el predicado.

a) Si el sujeto es un sólo individuo, se habla de una **proposición singular** (p.ej. 'Juan corre'). En las proposiciones singulares el sujeto no es un concepto, sino un nombre propio. En el simbolismo lógico, estos individuos se expresan con las letras minúsculas a, b, c, … Por ejemplo: 'la torre Eiffel mide 325 metros'; 'la torre Eiffel' (a) es el individuo, y 'mide 325 metros' es predicado (F); Los predicados se expresan con las letras mayúsculas F, G, H,… Entonces podemos simbolizar la proposición singular anterior: (Fa).

b) Si el sujeto consta de algunos entes, pero no todos (de una clase), se habla de una **proposición particular**. En las proposiciones particulares el sujeto es un concepto cuantificado. Como no está definido como individuo concreto, sino como concepto abstracto. En el simbolismo se usan las letras para lo desconocido, o sea las letras x, y, z,… En estricto sentido lógico la proposición singular es un sub-caso de las proposiciones particulares, porque 'algunos' también significa 'por lo menos uno'. Ejemplo: 'algunos hombres son varones'; aquí 'hombres' no es un individuo, sino un concepto universal cuantificado ('algunos').

c) Si el sujeto incluye todos los entes de una cierta clase, hablamos de una **proposición universal.** Aquí el sujeto también es un concepto cuantificado, pero con el cuantificador universal ('todos'). Ejemplo: 'el hombre es mortal'; esta misma proposición puede expresarse de diferentes maneras: 'todos los hombres son mortales'; 'ningún hombre es inmortal'. Una vez más, no hay que engañarse por la forma lingüística.

De las proposiciones cuantificadas (particulares y universales) trata la **lógica predicativa**, que más adelante vamos a estudiar.

II. En determinar la **calidad** se considera el valor de afirmación o negación que lleva una proposición. En este sentido hay **proposiciones afirmativas** y **proposiciones negativas.**

a. Una **proposición afirmativa** expresa su predicado en forma afirmativa (o positiva). Por ejemplo: 'Juan corre'; 'llueve'; 'estoy cansado'. Como en la matemática, no se escribe el conector afirmativo (+). Entonces 'llueve' sería (p), dejando la (+).

b. Una **proposición negativa** niega un predicado de un sujeto. Por ejemplo: 'no llueve'; 'todos los hombres no son mujeres'. En el simbolismo se usa el signo (-) para el conector negativo; p.e. (-p).

III. Para determinar la **modalidad** se considera el valor modal de las proposiciones. Hay tres modalidades, de las cuales una se puede reducir a otra:

a. Una **proposición real o asertórica** es una proposición que afirma o niega un predicado de un estado actual (o real). Por ejemplo: 'llueve' es una proposición particular, afirmativa y real.

b) Una **proposición posible o problemática** es una proposición en la cual se afirma o niega un predicado en forma de posibilidad. Por ejemplo: 'puede llover', que también se expresa como 'es posible que llueva'. La proposición real es una subclase de proposiciones posibles, es decir aquellas proposiciones posibles que se han actualizado.

c) Una **proposición necesaria o apodíctica** es una proposición en la cual se afirma o niega un predicado en forma de necesidad. Por ejemplo: 'Dios existe necesariamente' que también se expresa como 'es necesario que Dios existe'.

Más adelante trataremos de las proposiciones modales en la **lógica modal.**

Resumen: (parte inferior, cuadro)

1.3.2.4. Proposiciones compuestas

La composición de proposiciones para formar proposiciones complejas se realiza mediante **conectores lógicos**. Se les puede comparar con las operaciones aritméticas. Cada conector lógico tiene sus propias leyes en cuanto al valor lógico que resulta de la operación respectiva.

a) La negación

Ya hemos visto que por el conector negativo (-) una proposición afirmativa se vuelve negativa. Así el conector negativo cambia también el valor lógico de una proposición. Si la proposición 'llueve' (p) es verdadera

TIPOS DE PROPOSICIONES			**CANTIDAD**	**CALIDAD**	**MODALIDAD**
UNO		UNO	(SINGULAR)		(REAL)
ALGUNOS	+	POSIBLE	PARTICULAR	AFIRMATIVA	POSIBLE
TODOS	–	NECESARIA	UNIVERSAL	NEGATIVA	NECESARIA

(v), su negación 'no llueve' (-p) es falsa (F), y al revés. Entonces tenemos el cuadro siguiente de asignación de valores:

p	-p
V	F
F	V

Existe también la **ley de la doble negación:** la negación de la negación resulta una afirmación: -(-p) es equivalente con (p), es decir: [—p<==> p].

b) La conjunción

La conjunción (o la proposición copulativa) es la 'suma' de dos o más proposiciones, unidas por el conector de la conjunción (& o $\cap$). En el lenguaje común se lo expresa normalmente con la palabra <<y>>. Por ejemplo: 'la casa es grande y bella', que se analiza lógicamente como la conjunción de dos proposiciones: 'la casa es grande' (p) & 'la casa es bella' (1); o sea: 9p & q). El cuadro de asignación de valores es el siguiente:

p	q	p & q
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Esto significa que una conjunción sólo es verdadera si **todas** las proposiciones integrantes son verdaderas. En el caso contrario es falsa.

c) La disyunción

La disyunción (o proposición disyuntiva) es la relación de diferentes proposiciones bajo la modalidad de <<o>>. Existen dos diferentes tipos de disyunción: la **disyunción exclusiva** y la **disyunción inclusiva**.

La **disyunción inclusiva** se expresa en el lenguaje con el simple <<o>> que deja abierta sólo una de las alternativas o las dos simultáneamente. Ejemplo: 'voy al cine o al restaurante'. Lógicamente esto significa: 'voy al cine' (p) y 'voy al restaurante' (q). El conector de disyunción inclusiva (v) indica que se trata de una relación simple de <<o>>. Por lo tanto esta proposición compuesta puede ser verdadera cuando **por lo menos una de las proposiciones integrantes** lo es, es decir: sólo es falsa cuando todas sus proposiciones integrantes lo son:

p	q	p v q
V	V	V
V	F	V
F	V	V
F	F	F

La **disyunción exclusiva** se expresa en el lenguaje común como <<o-o>> (resp. <<o bien-o bien>>), es decir la alternativa exclusiva entre dos o más posibilidades. En la disyunción exclusiva sólo **una** de las proposiciones es verdadera para que sea verdadera la disyunción entera. La disyunción exclusiva no tiene un conector aparte, porque se puede expresar por una combinación del conector de conjunción y del conector de implicación. (A veces se usa también la doble <<v>> como conector aparte. Ejemplo: 'o voy al cine o al teatro'. Lógicamente la disyunción exclusiva significa: 'si voy al cine, no voy al teatro' (p → -q) & 'si no voy al cine, voy al teatro' (-p → q). Entonces simbólicamente se expresa así: [(p → -q) & (-p → q)].

El cuadro de asignación de valores lógicos es el siguiente:

p	q	p → –q & (-p → q)
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	F

d) La implicación

La implicación (o proposición condicional) establece una relación condicionada entre dos proposiciones de tal manera que la primera proposición (el antecedente) **implica** a la segunda (el consecuente). También podemos decir que se puede **deducir** el consecuente desde el antecedente. En el lenguaje se expresa como <<si…, entonces…>>. Por ejemplo: 'si llueve, se mojan las calles', consistiendo de las proposiciones 'llueve' (p) y 'las calles se mojan' (q), conectadas por el conector de implicación (→). Simbólicamente se escribe así: [p→ q]. La implicación sólo es falsa si el antecedente es verdadero y el consecuente es falso; es decir: de algo verdadero no se puede deducir válidamente algo falso, pero sí se puede deducir válidamente de algo falso algo verdadero, o de algo falso algo falso. El cuadro de asignación de valores para la implicación es el siguiente:

p	q	p → q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

e) La equivalencia o el bicondicional

La equivalencia establece una relación mutua de condición entre dos proposiciones, de tal manera que su contenido sea equivalente, es decir puede figurar como antecedente y también como consecuente. La implica-

ción funciona en las dos direcciones (por eso se lo llama también 'bicondicional'). En el lenguaje común se expresa: <<siempre cuando…>>. Por ejemplo: 'siempre cuando hay trueno, hay rayos', consistiendo de las dos proposiciones 'hay trueno' (p) y 'hay rayos' (q), conectadas por el conector de equivalencia ( ). Simbólicamente se expresaría así: [p q], que equivale a la combinación de conjunción e implicación de la siguiente manera: [(p q) & (q p)]. La equivalencia es verdadera, si las dos proposiciones son verdaderas o falsas. El cuadro de asignación de valores para la equivalencia es el siguiente:

p	q	$p \to q$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	V

Podemos decir que en sentido estricto solamente hay **4 conectores lógicos** (la negación, la conjunción, la disyunción (inclusiva) y la implicación); los otros (disyunción exclusiva y equivalencia) pueden ser deducidos y expresados por una combinación de los 4 conectores principales.

Hay que insistir en que las proposiciones pueden ser **verdaderas o falsas**, pero la verdad o falsedad no viene de la lógica, sino de la observación, experiencia u otras fuentes que estudia la gnoseología. En este sentido la Lógica relaciona proposiciones cuyo valor lógico ya está establecido por la experiencia. En el nivel de las proposiciones no se habla de 'validez'; esto corresponde al nivel siguiente. Lo propio de las proposiciones es el binomio **verdad-falsedad**. Hay proposiciones que son falsas o verdaderas por la experiencia (*a posteriori*), y hay otras que lo son por el razonamiento (*a priori*). Ejemplos:

- Proposición a *posteriori* verdadera: 'la tierra gira alrededor del sol'.
- Proposición a *posteriori* falsa: 'Cusco tiene diez mil habitantes'.
- Proposición a *priori* verdadera: 'El círculo es redondo'.
- Proposición a *priori* falsa: 'El triángulo tiene cuatro ángulos'.

1.3.3. Lógica del raciocinio

1.3.3.1. Definición y naturaleza

La lógica recién llega a su función específica cuando relaciona diferentes proposiciones por leyes establecidas para obtener nuevas proposiciones todavía desconocidas. Así funciona lo que llamamos el **pensamiento discursivo**, es decir nuestro razonar lógico a través de pasos por recorrer (*discurrere* en Latín significa: <<recorrer>>).

El raciocinio es la **argumentación mediante la inferencia** desde unas proposiciones conocidas y establecidas (las **premisas**) hacia otra proposición nueva y no comprobada (la **conclusión**). La inferencia es el paso lógico de algunas proposiciones a otra(s) proposición(es) según reglas y leyes determinadas. En nuestro lenguaje común lo llamamos también <<deducción>>.

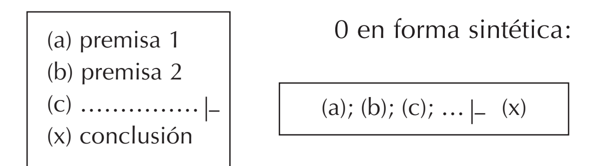
Una **inferencia** consiste de:

(1) Una o más proposiciones (simples o compuestas) que ya son conocidas y demostradas, o que son hipótesis por demostrar o falsar. Estas proposiciones se llaman las **premisas**.

(2) Una proposición nueva como resultado de la inferencia lógica. Esta proposición se llama la **conclusión**.

(3) El proceso lógico de inferencia. También se llama **deducción**.

El esquema lógico es el siguiente:



El signo |– simboliza la inferencia desde lo que antecede (premisas) a lo que sigue (conclusión).

Para que sea **válida** (en el nivel del raciocinio se habla de validez-invalidez de inferencias) una inferencia hay que guardar algunas **reglas de raciocinio** como también las **leyes de inferencia**.

1.3.3.2. Reglas del raciocinio

Las reglas del raciocinio se deducen de la matriz de valores lógicos de la implicación, porque la inferencia puede ser considerada como una 'implicación de segundo orden', en la cual las premisas forman el antecedente, y la conclusión el consecuente.

a) Cuando hay inferencia, y ésta es válida, se infiere una conclusión necesariamente verdadera, siempre que las premisas sean verdaderas.

Por ejemplo (1):

(a) 'Todo animal es viviente'
(b) 'El caballo es un animal' |–
(x) 'El caballo es viviente'

(a) y (b) son verdaderas, entonces también la conclusión, si se ha efectuado bien la inferencia (según las leyes correspondientes).

b) Cuando la premisa o premisas son falsas, la conclusión sin embargo puede ser verdadera (*per accidens*) o falsa. Entonces no se puede concluir de la falsedad de (una o más) premisas la falsedad de la conclusión. Un ejemplo (2) para una conclusión verdadera con dos premisas falsas:

(a) 'Todo hongo es venenoso'
(b) 'Alguna serpiente es un hongo' |–
(x) 'Alguna serpiente es venenosa'

Un ejemplo (3) para una conclusión falsa con una premisa falsa:

(a) 'Todo pino es un arbusto'
(b) 'Juan es un pino' |–
(c) 'Juan es un arbusto'

Las reglas de raciocinio también pueden ser formuladas de la siguiente manera:

a') Una conclusión **verdadera** no supone necesariamente que el antecedente sea verdadero. (Ejemplo 2).

b') Una conclusión **falsa** supone necesariamente que de las premisas de las cuales parte, una o varias son falsas, siempre que la inferencia sea válida. (Ejemplo 3).

c') Sólo hay certeza en inferir válidamente una conclusión verdadera, si todas las premisas son **verdaderas.** (Ejemplo 1).

También puede ser incorrecta, es decir **inválida** la inferencia; esto ocurre cuando no se ha procedido según las leyes de la inferencia. Un ejemplo (4).

(a) 'Todo hombre es bípedo'
(b) 'ningún hombres es alado' |–
(x) 'algún alado es bípedo'

Aunque las dos premisas y la conclusión son verdaderas, no se ha obtenido esta última por medio de inferencia válida (por eso falta el signo << l– <<). Así hay que estudiar las leyes de la inferencia.

1.3.3.3. Leyes de la inferencia

Las leyes de la inferencia nos dan las pautas para el razonar correcto y para llegar a **deducciones válidas**.

a) Ley de introducción de la conjunción (I&):

Esta ley dice que se puede inferir una conjunción válidamente si todos los conjuntes (elementos que integran una conjunción) son verdaderos. Es decir:

| p ; q l– p & q |

Dicho de otro modo: si (p) y (q) son dos premisas verdaderas, se puede inferir válidamente la conjunción (p & q). Un ejemplo (5): si "Elsa es madre' es verdad y 'Elsa es esposa' es verdad, también 'Elsa es madre y esposa' es verdad.

b) Ley de eliminación de la conjunción (E&):

Esta ley dice que se pueden inferir válidamente los conjuntes verdaderos de una conjunción verdadera. Es decir:

| p& q l– p | y | p & q l– q |

Dicho de otro modo: si (p & q) es verdad, también (p) y (q) por separados son verdaderas. Un ejemplo (6): si 'Elsa es esposa y madre' es verdad, también 'Elsa es madre' es verdad y 'Elsa es esposa' es verdad.

c) Ley de introducción de la disyunción (Iv):

Esta ley dice que de un disyunto (parte integrante de una disyunción) verdadero se puede inferir con cualquier otro disyunto (sea verdadero o falso) una disyunción verdadera. Es decir:

| p; x l– p v x |

Dicho de otro modo: si (p) es verdadero, y (x) es verdadero o falso, se puede inferir válidamente la disyunción verdadera (p v x). Un ejemplo (7): si 'Lima es la capital del Perú' es verdadero, y 'La Paz es la capital del Perú' es otra proposición (en este caso falsa), se puede inferir válidamente la disyunción 'Lima o La Paz es la capital del Perú'.

d) Ley de eliminación de la disyunción (Ev):

Esta ley dice que de una disyunción verdadera no se puede inferir válidamente ninguno de sus disyuntos, salvo que tengamos como otra premisa verdadera uno o más de los disyuntos establecidos. Es decir:

$p \vee q \ - \vdash \ p$ y $p \vee q \ - \vdash \ q$

pero

$p \vee q; \ p \ - \ p$ y $p \vee q; \ q \vdash \ q$

Dicho de otro modo: si ($p \vee q$) es verdadero, no se puede inferir válidamente ni (p) ni (q), salvo que conozcamos la verdad de (p), resp. (q) por otra fuente. Un ejemplo (8): si 'Lima o La Paz es la capital del Perú' es verdad, no podemos inferir 'Lima es la capital del Perú' ni 'La Paz es la capital del Perú', salvo que sepamos de otra fuente que 'Lima es la capital del Perú' es verdadera.

e. Ley de introducción del condicional (IC):

Esta ley establece la relación válida de la inferencia condicional entre dos proposiciones verdaderas. Es decir:

$[p \ ... \vdash ...q] \quad \vdash \quad p \rightarrow q$

Dicho de otro modo: si podemos inferir de (p) por otros caminos válidamente (q), también podemos inferir la implicación verdadera (p è q). Un ejemplo (9): si inferimos de 'Llueve' por varios pasos ('cae agua del cielo', 'la calle no está techada', 'nada impide la gravedad', …) 'la calle se moja', entonces válidamente podemos inferir: 'si llueve, la calle se moja'.

f. Leyes de eliminación del condicional (EC):

Estas leyes establecen el procedimiento para llegar a una conclusión verdadera a raíz de una implicación válida. Hay diferentes formas para ello:

En una implicación siempre hay dos partes: el antecedente, que en la tradición se llama el *ponens* (o sea lo que se 'pone' como condición: 'si (p),…'), y el consecuente, que se llama *tollens* (o sea lo que se 'saca' de la condición:'…, entonces (q)). Ahora ambos se pueden afirmar (*ponere,* es decir 'suponer' como verdadero) o negar (*tollere,* es decir 'quitar' la verdad).

Entonces tenemos las cuatro siguientes combinaciones:

(1) El *Modus Ponendi Ponens* (MPP): afirmando el antecedente.
(2) El *Modus Tollendi Ponens* (MTP): negando el antecedente.
(3) El *Modus Ponendi Tollens* (MPT): afirmando el consecuente.
(4) El *Modus Tollendi Tollens* (MTT): negando el consecuente.

(1) La ley del MPP (Modus Ponendi Ponens):

Esta ley dice que si afirmamos la verdad del consecuente de una implicación podemos inferir válidamente el consecuente:

$p \rightarrow q; \ p \quad \vdash \ q$

Dicho de otro modo: si una implicación es verdadera y conocemos la verdad del antecedente, podemos inferir la verdad del consecuente. Un ejemplo (10): si la proposición 'si llueve, se moja la calle' es verdadera, y 'llueve' realmente (es decir: es verdad), entonces podemos inferir válidamente: 'la calle se moja'.

(2) La ley del MTP (Modus Tollendi Ponens):

Esta ley dice que si negamos la verdad del antecedente de una implicación, no se puede inferir válidamente la verdad o falsedad del consecuente:

$p \rightarrow q; \ p \ - \vdash \ q$ y $p \rightarrow q; \ -p \ - \vdash \ -q$

Es decir, el **MTP es una inferencia no-válida**. Un ejemplo (11): si la proposición 'si llueve, se moja la calle' es verdadera, y 'llueve' es falso, no podemos inferir ni que 'la calle se moja' ni que 'la calle no se moja' (podría mojarse por otra causa que la lluvia).

(3) La ley del MPT (Modus Ponendi Tollens):

Esta ley dice que si afirmamos la verdad del consecuente, no podemos inferir válidamente la verdad o la falsedad del antecedente, aunque la implicación como tal sea verdadera:

$p \rightarrow q; \ q \ - \vdash \ p$ y $p \rightarrow q; \ q \ - \vdash \ -p$

Es decir, el **MPT tampoco es una inferencia válida**. Un ejemplo (12): si la proposición 'si llueve, se moja la calle' es verdadera, y 'la calle se moja' es verdadera no podemos inferir ni 'llueve' ni 'no llueve', porque la calle puede mojarse por otra causa que la lluvia.

(4) La ley del MTT (Modus Tollendi Tollens):

Esta ley dice que si negamos el consecuente en una implicación verdadera podemos inferir válidamente la negación del antecedente:

| p → q; -q \|– - p |

Dicho de otro modo: si en una implicación verdadera está establecida la falsedad del consecuente, necesariamente el antecedente también es falso. Ejemplo (13): si la proposición 'si llueve, se moja la calle' es verdadera, y 'la calle se moja' es falsa (o sea, esté seca), entonces también 'llueve' es falso (o sea no llueve).

g. La ley de la reducción a lo absurdo (RAA):

Esta ley dice que cuando se puede inferir desde una premisa hipotética (de la cual no se conoce su valor lógico) una contradicción (algo 'absurdo'), entonces se puede inferir válidamente la falsedad de dicha premisa. La RAA (reductio ad absurdum) es una **inferencia indirecta** por medio de la consecuencia de una contradicción. La contradicción es la conjunción de dos proposiciones que se excluyen mutuamente, es decir la una en sentido afirmativo y la otra en sentido negativo: (p & -p). En el simbolismo se utiliza el signo para indicar la contradicción. La estructura es la siguiente:

| [p; x;… \|– ⊥ \|– -p |

Por ejemplo (14): supongamos como verdadera la proposición '5 es un número par' (p), y podemos inferir de otra proposición ya conocida 'cada número par es divisible por 2 dando un número natural' (x) la contradicción '5/2 es un número natural' (|), entonces podemos concluir que (p) es falso, o sea (por la ley de doble negación) que '5 es un número impar'.

Todas estas leyes forman la base de la lógica proposicional. En la tradición la lógica del raciocinio se ha tratado bajo el nombre de **silogismo**. Los silogismos son una cierta forma de inferencia con proposiciones cuantificacionales. Por eso lo trataremos en el capítulo de la lógica predicativa.

1.4. La lógica predicativa

La lógica predicativa presupone todas las reglas y leyes de la lógica proposicional, agregando algunas nuevas. La lógica predicativa también se llama **lógica cuantificacional** porque se trata de proposiciones cuantificadas por **cuantificadores.**

1.4.1. Los cuantificadores

Existen dos **cuantificadores** como operadores lógicos:

(1) **El cuantificador existencial** (simbolizado por una E al revés [∃]) que puede expresarse en el lenguaje común con <<algunos>>, <<unos>>, <<muchos>> y siempre significa una cantidad que abarca los elementos desde 'uno' hasta 'todos-menos-uno', pero sin incluir 'todos'. La proposición singular es un sub-caso de las **proposiciones particulares** que tienen como operador el cuantificador existencial. Lógicamente se podría decir: 'Existe por lo menos un…'.
Algunos ejemplos de proposiciones existenciales:
- Algunos cisnes son negros': [∃ x (Fx & Gx)].
- Juan es varón': [∃ x (x=a & Kx)].
- 'Muchos estudiantes son flojos': [∃ x (Hx & ix)].
En las fórmulas se usa los desconocidos (x, y, …), porque se trata de conceptos generales que se cuantifican (parafraseando: <<existe un (x) que es cisne y este (x) es negro>>).

(2) **El cuantificador universal** (simbolizado por una A en su cabeza; aquí utilizamos la sigla [Æ]) que expresa la totalidad de entes de una cierta clase y se expresa en el lenguaje común con <<todos>>, <<cada>> o en formulaciones generales <<las mujeres…>>, <<el animal…>>. Las proposiciones cuantificadas universalmente se llaman **proposiciones universales**.
Algunos ejemplos de proposiciones universales:
- 'todos los hombres son mortales': [Æx (Fx → Gx)].
- 'La rosa es una planta': [Æx (Hx → ix)].
- 'Cada alumno recibe refrigerio': [Æx (Kx → Lx)].

En las fórmulas igualmente se usa desconocidos (x, y, …) por la misma razón; se puede para frasear el primer ejemplo: <<para todos los (x) es así que, si (x) es un hombre, entonces (x) es mortal>>.

1.4.2. Leyes de la lógica predicativa

Las leyes de la lógica predicativa siempre toman en cuenta a las leyes de la lógica proporcional agregando algunas nuevas.

(1) La ley de la conversión del cuantificador universal y existencial:

Esta ley dice cómo se puede formular una proposición universal en términos de proposición particular (usando el cuantificador existencial y la negación) y una proposición existencial en términos de proposición universal (usando el cuantificador universal y la negación). Esto significa que en sentido estricto sería suficiente un sólo cuantificador (o el universal o el existencial). La ley dice que una **proposición universal** es la negación del cuantificador existencial junto con la negación del contenido de la proposición. Es decir:

[Æx (Fx → Gx)] <==> [-3x-(Fx & Gx)]

Dicho de otra manera: <<todos los x…>> es equivalente a: <<no es así que algunos x no…>>. Un ejemplo: 'todos los hombres son mortales' es equivalente a 'Ningún hombre es inmortal' (es decir: <<no existe un hombre que no sea mortal>>).

Igualmente la ley dice que una **proposición particular** es la negación del cuantificador universal junto con la negación del contenido de la proposición. Es decir:

[3x (Fx & Gx)] <==> [-Æx-(Fx → Gx)]

Dicho de otra manera: <<algunos x…>> es equivalente a: <<no es así que todos x no…>>. Un ejemplo: 'algunos hombres son seminaristas' es equivalente a 'No es así que todos los hombres no son seminaristas' (es decir: 'algunos hombres no son seminaristas').

(2) La ley de la introducción existencial (IE):

Esta ley se conoce normalmente por el nombre de la **deducción estricta** que es la inferencia desde lo universal a lo particular. La ley dice que se puede inferir válidamente desde una proposición universal verdadera una proposición existencial que contiene el mismo contenido. Es decir:

Æx(Fx → Gx) l– 3x (Fx & Gx)

Dicho de otro modo: cuando algo es el caso de todos los elementos de una clase, también lo es de algunos (o de uno solo). Un ejemplo: si 'todos los Peruanos son Americanos' es verdad, también 'los Cusqueños son Americanos' o <<Bolívar es Americano' es verdad. En las ciencias se utiliza esta ley como **método deductivo:** se puede por ejemplo deducir de la ley de la gravedad ('todos los cuerpos son atraídos por la tierra') que la piedra que tiro al aire va a caer a la tierra ('algún cuerpo particular es atraído por la tierra').

(3) La ley de la introducción universal (IU):

Esta ley se conoce por el nombre de la **inducción** que es la inferencia desde lo particular a lo universal. Pero este tipo de inferencia lógicamente no tiene la misma validez como la deducción, porque nunca se puede considerar todos los casos posibles de una cierta clase. Sólo se puede inferir válidamente si consideramos una infinitud de proposiciones particulares con el mismo contenido recorriendo una infinitud de individuos que reemplazan el desconocido (x). Es decir:

3x (Fx & Gx); x=a; x=b; x=c;…; x=n,…   l– Æ(Fx → Gx)

Dicho de otra manera: cuando podemos afirmar (o negar) algo de una infinitud de elementos de una clase, podemos inferir válidamente la afirmación (o negación) de la misma cosa de **todos** los elementos de la clase. Esta inferencia, sin embargo, es más débil que la inferencia por deducción estricta. Un ejemplo: si afirmamos de un hombre (a) que es mortal, de un hombre (b) que es mortal, y así de un sinnúmero de hombres particulares que son mortales, entonces podemos afirmarlo (con cierta probabilidad) de **todos** los hombres. Para establecer leyes naturales las ciencias reales normalmente proceden de esta manera.

1.4.3. El cuadrado de oposiciones de proposiciones

En la tradición –desde Aristóteles– se ha estudiado las relaciones entre diferentes tipos de proposiciones con el fin de determinar **consistencias o inconsistencias** entre proposiciones.

Dos o más proposiciones son **consistentes** si entre ellas no ocurre contradicción lógica, es decir si 'cuadran' entre si. Y son **inconsistentes** si existe contradicción entre ellas. A veces la contradicción no es abierta sino escondida. La lógica ayuda a detectar **inconsistencias** en una argumentación o un debate. Si por ejemplo digo: 'El hombre puede pecar' (p) y más tarde: 'Dios determina todo' (q), podemos demostrar que entre (p) y (q) hay contradicción (mediante el concepto de 'libertad'), entonces que (p) y (q) son inconsistentes.

El cuadro de oposiciones de proposiciones trata de analizar algunos tipos de proposiciones y sus relaciones en cuanto a consistencia, resp. inconsistencia.

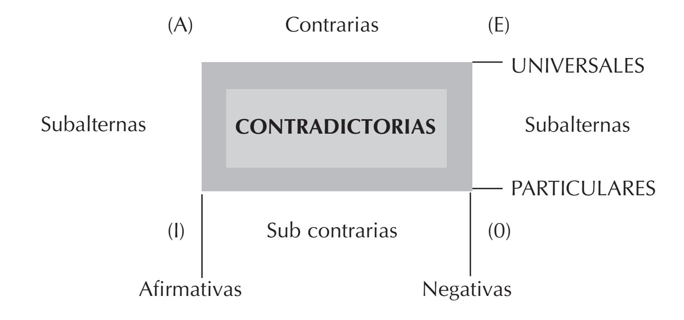
Se toma como base la **combinación de cantidad y calidad** de proposiciones, y así se llega a 4 posibles proposiciones (simbolizadas con los vocales. A, E, I, O):

(A) Universal afirmativa	(Æx)	('Todo hombre es mortal')
(E) Universal negativa	(Æ-x)	('Ningún hombre es mortal')
(I) Particular afirmativa	(3x)	('Algún hombre es mortal')
(O) Particular negativa	(3-x)	('Algún hombre no es mortal')

Con la ley de la conversión de proposiciones universales a particulares y al revés podemos ver las siguientes equivalencias:

1. (A)	<==>	[Æx]	<==>	[-3-x]	<==>	-(O)
2. (E)	<==>	[Æ-x]	<==>	[-Æ-x]	<==>	-(I)
3. (I)	<==>	[3x]	<==>	[-Æ-x]	<==>	-(E)
4. (O)	<==>	[3x]	<==>	[-Æx]	<==>	-(A)

Es decir: [(A <==> - O) & (O <==> -A)] y [(E <==> -I) & (I <==>-E)]; lo que significa que entre (A) y (O), (E) e (I) hay **contradicción lógica**. Vamos a ver ahora el cuadro completo:



Tenemos entonces **cuatro tipos de relaciones** entre las cuatro proposiciones que resultan de una combinación entre cantidad (universal - particular) y calidad (afirmativa - negativa):

a) Entre (A)-(O) y entre (E)-(I) existe **contradicción** es decir las dos proposiciones en su relación son **contradictorias**. Esto significa, que la una es la negación de la otra; se excluyen mutuamente. Lógicamente hablando: proposiciones contradictorias no pueden ser ni verdaderas ni falsas a la vez; si una es verdadera, la otra tiene que ser falsa, y al revés.
En nuestro ejemplo: (A) 'Todo hombre es mortal' es la proposición contradictoria de (O) 'Algún hombre no es mortal'. Si (A) es verdadera, necesariamente (O) es falsa; y si (O) es verdadera, necesariamente (A) es falsa. Pero también: si (A) es falsa (es decir: -(A) es verdadera), (O) necesariamente es verdadera, y si (O) es falsa, necesariamente (A) es verdadera. Lo mismo ocurre con las proposiciones contradictorias (E)-(I).

b) Entre (A)-(E) existe **contrariedad**, es decir las dos proposiciones en su relación son **contrarias**. Esto significa lógicamente, que las dos proposiciones no pueden ser verdaderas a la vez, pero sí pueden ser falsas las dos. En nuestro ejemplo: (A) 'Todo hombre es mortal' es contraria a (E) 'Ningún hombre es mortal', es decir: si (A) es verdadera, (E) es falsa; y si (E) es verdadera, (A) es falsa. Pero pueden ser falsas a la vez: -(A) 'No todo hombre es mortal' & -(E) 'No ningún hombre es mortal' son compatibles. Ahora -(A) es justamente (O), y -(E) es (I), como hemos visto arriba. Entonces las dos preposiciones (I) y (O) pueden ser verdaderas a la vez, es decir: son compatibles.

c) Entre (I) y (O) existe pues **sub-contrariedad**, es decir, las dos proposiciones en su relación son **sub-contrarias**. Esto significa (el revés de la contrariedad) que las dos proposiciones pueden ser verdaderas a la vez, pero no falsas. En nuestro ejemplo: (I) 'Algún hombre es mortal' es perfectamente compatible con (O) 'Algún hombre no es mortal', es decir: las dos pueden ser verdaderas a la vez. Pero no pueden ser falsas a la vez: -(I) y -(E) no son compatibles, como son equivalentes a (A) y (E).

d) Entre (A)-(I) y (E)-(O) existe **subalternidad**, es decir que (I) y (O) son proposiciones **subalternas** en relación con (A) y (E). Esto significa lógicamente, si (A) es verdadera, también lo es (I); y si (E) es verdadera, también lo es (O); además si (A) es falsa, también es (I); y si (E) es falsa, también es (O). Existe entonces una **implicación** entre las proposiciones universales y las particulares dentro de su misma calidad (afirmación, resp. negación). Este fenómeno ya lo hemos visto como **ley de la deducción**. Pero no se trata de equivalencias, es decir: la implicación no funciona en dirección opuesta. Así: si (I) es verdadera, eso no implica que (A) también lo es. En nuestro ejemplo: si 'Todo hombre es mortal' es verdadera, también 'Algún hombre es mortal' lo es, pero no al revés.

Resumiendo tenemos **consistencia** entre las siguientes proposiciones (es decir: ésta pueden ser verdaderas a la vez):

- Entre (I) y (O) [(I) & (O)].
- Entre (A) e (I), pero en sentido implicativo único [(A) → (I)].
- Entre (E) y (O), pero en sentido implicativo único [(E)→ (O)].

Entre todas las demás proposiciones existe **inconsistencia lógica.**

1.4.4. El silogismo

1.4.4.1. El silogismo simple

El silogismo es la forma clásica de inferencia, tomando en cuenta las diferentes combinaciones de proposiciones en su deducción lógica. Como tal es solamente **una cierta forma de inferencia** que ya hemos estudiado en global; es aquel caso de inferencia, en donde interfieren siempre dos **premisas** y **una conclusión.**

La **forma** del silogismo es la siguiente:

(1) La primera premisa, que se llama **(premisa) mayor**.
(2) La segunda premisa, que se llama **(premisa) menor**.
(3) La conclusión o el consecuente.

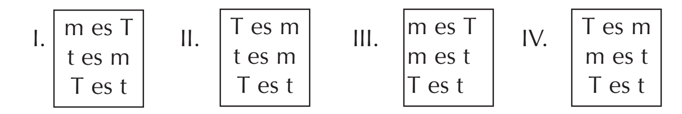
Entonces: (1); (2) |– (3)

(1) y (2) se llaman el **antecedente**, es decir el conjunto de premisas, y (3) el **consecuente**, es decir el resultado de la inferencia.

En todo el silogismo interfieren **tres conceptos** (que en la tradición también se llamaron 'términos'): un **término mayor (T),** un **término menor (t)** y un **término medio (m)**, de tal manera que (1) consiste de término mayor y término medio, (2) de término menor y término medio, y (3) de término mayor y término menor. Podemos decir entonces, que el **término medio** sirve como mediación entre el **término mayor** y el **término menor**, de tal manera que desaparece en la conclusión. Entonces la forma del silogismo es la siguiente:

(1) Mayor: T es m
(2) Menor: t es m
――――――――――― |–
(3) Conclusión: T es t

Según la posición de los conceptos en el antecedente, hay 4 **figuras posibles:**

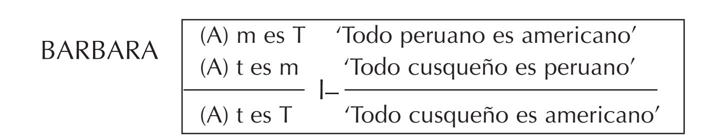


Lo esencial es la posición del **término medio (m):** en la primera figura está en la diagonal hacia la derecha, en la segunda figura en la segunda vertical, en la tercera figura en la primera vertical, y en la cuarta figura en la diagonal hacia la izquierda. En la conclusión las posiciones de T y t son intercambiables.

Ahora cada proposición puede ser de uno de los cuatro tipos que hemos visto en el cuadrado de oposiciones de proposiciones. Entonces para cada figura tenemos en principio 4^3, es decir 64 posibles formas de silogismo; por ejemplo: la premisa mayor (A), la menor (E), la conclusión (E), etc.

En total entonces, para las cuatro figuras, tenemos 4^4, es decir 256 posibles figuras silogísticas. Pero de éstas **sólo 19 son válidas**, o sea contienen una inferencia correcta (según las leyes mencionadas); a éstas en la tradición se ha dado un nombre especial que contiene en las vocales la estructura según los tipos de proposición (A, E, I, O), y en las consonantes se refleja la figura y estructura del silogismo.

Ejemplo: BARBARA. Este silogismo es una inferencia válida de la primera figura, conteniendo tres proposiciones del tipo (A), es decir 'universales-afirmativas'. Entonces:



Así todos los silogismos válidos tienen un nombre específico y una forma correspondiente. Los silogismos válidos son los siguientes:

De la primera figura:	BARBARA, CELARENT, DARII, FERIO.
De la segunda figura:	CESARE, CAMESTRES, FESTINO, BAROCO.
De la tercera figura:	DARAPTI, FELAPTON, DISAMIS, DATISI, BOCARDO, FERISON.
De la cuarta figura:	BAMALIP, CALEMES, DIMATIS, FESAPO, FRESISON.

1.4.4.2. El silogismo hipotético

Las formas del silogismo hipotético ya las hemos tratado dentro de la sistemática de las **leyes de la inferencia en la lógica proposicional**.

- El **silogismo conjuntivo** se corresponde con la **ley del modus ponendi ponens** (MPP) en una proposición compuesta por una conjunción de dos implicaciones de la siguiente manera:

(1) (p → -q) & (q –> -p)		[Hip]
(2)' (p → -q)	(2)>> (q → -p)	[EC]
(3)' p	(3)>> q	[Hip]
(4)' -q	(4)>> -p	[MPP]

El silogismo conjuntivo expresa la exclusividad mutua de dos proposiciones (p y q) a través de una hipótesis en forma de conjunción.

- El **silogismo disyuntivo** se corresponde con la **ley del modus ponendi ponens** (MPP) en una proposición compuesta por una conjunción de dos implicaciones de la siguiente manera:

(1) (-p → q) & (p –> -q)		[Hip]
(2)' (-p → q)	(2)>> (p → -q)	[EC]
(3)' -p	(3)>> p	[Hip]
(4)' q	(4)>> -q	[MPP]

En los dos casos se trata de la disyunción **exclusiva**, expresada mediante implicación y conjunción.

- El **silogismo condicional** se corresponde también con otros casos de MPP y MTT. Hay un caso especial, en donde se establece la **ley de transitividad:**

p → q; q → r |– p → r

Ejemplo: 'Si llueve se moja la calle'; 'Si se moja la calle, es peligroso manejar bicicleta' 'Si llueve, es peligroso manejar bicicleta'.

1.5. La lógica modal

La lógica modal trata de la **modalidad** de las proposiciones y del raciocinio, presuponiendo todas las leyes y reglas de la lógica no-modal (proposicional y predicativa). En la tradición no se ha dado mucha importancia al estudio de la cuestión modal en la lógica. Recién en este siglo la lógica modal ha tenido un auge y ha aportado mucho al aclarar muchos conceptos y posiciones.

1.5.1. Los operadores modales

En principio hay tres diferentes modalidades: **realidad, posibilidad y necesidad**. La **realidad** se refiere a todo lo que es actual, tanto en el pasado, presente y futuro; tanto en sentido material, intelectual, psíquico, como espiritual etc. La **posibilidad** se refiere a todo lo que **no es necesario**. Entonces lo posible no sólo abarca todo lo 'que puede ser pero que no es' sino también a la parte no-necesaria de la realidad. La **necesidad** se refiere a todo lo que existe por necesidad, es decir: que no puede no-existir.

En la lógica modal existen **dos operadores modales** porque la realidad no se expresa por un operador especial (como para la afirmación): todo lo que hemos tratado en la lógica proposicional y predicativa eran proposiciones reales. El primer operador modal es el **operador de posibilidad (P)** y, el segundo, es el **operador de necesidad (N)**. Hay –como con los operadores cuantificacionales– una ley de conversión de un operador modal a otro:

[P(x) <==> -N(x)] y [N(x) <==> -P-(x)]

Es decir: 'necesario' es equivalente con 'no es posible que no' ('es imposible que no'); y 'posible' es equivalente con 'no es necesario que no'.

1.5.2. La teoría de los mundos posibles

Para agilizar la lógica modal se ha establecido -a raíz de G. Leibniz– un modelo muy fructífero para poder hacer cuadrar nuestra concepción sobre lo que es 'necesario', 'posible', 'imposible', 'contingente' y 'real'. Este modelo se llama **la teoría de los mundos posibles**. Pero no se trata ni de ciencia ficción ni de astronomía o una cosa semejante. Cuando hablamos de 'mundos posibles' no pensamos en unos universos lejanos, sino más bien en **alternativas intelectuales con respecto al mundo existente.** Si por ejemplo decimos: <<Hubiera podido suceder de otra manera>>, queremos decir, que en otras circunstancias hubiera sucedido de otra manera. Estas <<otras circunstancias>> forman una alternativa a lo que ocurre realmente; y lo llamamos otro 'mundo posible'.

Un 'mundo posible' entonces es la totalidad de proposiciones posibles, algunas en sentido afirmativo, otras en sentido negativo. Así por ejemplo en el 'mundo actual' la proposición afirmativa 'la vaca tiene cuatro patas' (p) es verdadera, y la negación de 'la vaca tiene cinco patas' (q) también lo es. En otro 'mundo posible' (M1) diferente del 'mundo actual' (&) puede ocurrir que (p) es falsa y (q) es verdadera. Dicho de otro modo: que 'vacas tiene cuatro patas' no es algo necesario, sino algo contingente; hubiera sido posible que Dios hubiera

creado vacas con cuatro patas. Y para expresar esto decimos que en otro ‘mundo posible’ las vacas ‘tienen cinco patas’.

Así podemos llegar a una definición más estricta de los conceptos lógicos de ‘necesidad’, ‘posibilidad’, ‘imposibilidad’, ‘realidad’ y ‘contingencia’:

- **Necesario** es todo lo que existe en **todos los mundos posibles.** Por ejemplo: la proposición ‘Dios existe’ es **necesaria** porque no podemos imaginarnos un mundo posible (una alternativa) en donde Dios no existiera. Todas las proposiciones necesarias son verdaderas, porque no puede ocurrir lo contrario.

- **Posible** es lo que existe en por lo menos **un mundo posible**, pero que también puede existir en todos; así la posibilidad lógica abarca tanto el campo de la necesidad como el de la contingencia. Por ejemplo: ‘Dios existe’, ‘hay marcianos verdes’, ‘hoy llueve’ son todas proposiciones posibles, porque no implican ninguna contradicción lógica.

- **Imposible** es lo que **no existe en ningún mundo posible**; lo imposible es la negación exclusiva de lo posible. La imposibilidad lógica se da sólo por estar en contra del principio de (no-) contradicción. Por ejemplo: la proposición ‘el círculo cuadrado existe’ es imposible porque implica una contradicción lógica. Todas las proposiciones imposibles son falsas.

- **Contingente** es lo que existe **por lo menos en un mundo posible pero no en todos**. Es decir que lo contingente es lo contrario de lo necesario (como tercera posibilidad hay lo imposible). Por ejemplo: ‘Fujimori es presidente del Perú’ es verdadero en este mundo actual, pero no en todos los mundos posibles; hubiera sido posible que se hubiera elegido a otra persona como presidente. De las proposiciones contingentes algunas son verdaderas (aquellas que son a la vez reales), y algunas falsas.

- **Real** es lo **que existe en el mundo actual (&)**, tanto necesaria como contingentemente. El mundo actual comprende todo lo que ocurre en el pasado, presente y futuro. Por ejemplo: ‘Platón murió en el año 348 a.C.’ es real; ‘4 + 3 = 7’ es real.

Resumiendo tenemos el siguiente cuadro: (final de la página).

En términos de conjuntos:



IMPOSIBLE

Es decir: Imposible Posible = 0
Posible = Necesario + Contingente
Necesario < Real
Real < Posible
Contingente < Posible
Necesario < Real < Posible

POSIBLE

Así tenemos las siguientes **implicaciones** que se reflejan en las leyes de la lógica modal:

‘Si algo es real, también es posible’, (ley a.)
‘Si algo es necesario, también es posible’. (ley b.)
‘Si algo es necesario, también es real’. (ley c.)
‘Si algo es real, lo es o necesaria o contingentemente’
‘Si algo no es real, o es contingente o imposible’
‘Si algo es posible, o es necesario o contingente’
‘Si algo es posible, no es imposible’

<table>
<tr><td colspan="2">**Proposiciones posibles**
(consistencia inherente
y no-contradicción)</td><td>**Proposiciones imposibles**
(implican inconsistencia/
contradicción)</td></tr>
<tr><td>**Proposiciones necesarias**
(su negación
es imposible)</td><td>**Proposiciones contingentes**
(su negación
es posible)</td><td>**Proposiciones imposibles**
(su negación
es necesaria)</td></tr>
<tr><td>**Verdaderas**</td><td colspan="2">**Falsas**</td></tr>
</table>

1.5.3. Leyes de la lógica modal

Existen diferentes leyes de la lógica modal para establecer las inferencias y demás relaciones entre las diferentes proposiciones modales.

a) Ley de la **posibilidad de lo real:** cuando algo es real (es decir: existe en el mundo actual), también es posible, porque una parte de lo contingente y lo necesario forman en conjunto lo real, y así son sub-conjuntos de lo posible. Entonces:

$(x) \rightarrow P(x)$

Lo contrario [(P(x) → (x)] no es válido e implicaría un determinismo (todo lo posible se realiza).

b) Ley de la **posibilidad de lo necesario:** cuando algo es necesario (y por lo tanto también real), también es posible, por la misma razón como arriba. Entonces:

$N(x) \rightarrow P(x)$

Es evidente que lo contrario tampoco es válido.

c) Ley de la **existencia de lo necesario:** cuando algo es necesario, también es real; porque su inexistencia implicaría contradicción. Entonces:

$N(x) \rightarrow (x)$

Tampoco es válido lo contrario.

d) Ley de la **necesidad de lo necesario:** esta ley se fija en el llamado 'sistema 4' (S4) y dice, que cuando algo es necesario, lo es necesariamente. Entonces:

$N(x) \rightarrow N(N(x))$

e) Ley de la **necesidad de lo posible.** Esta ley dice que cuando algo es posible, esta posibilidad se establece necesariamente; la ley se fija en el sistema conocido como 'sistema 5' (S5). Entonces:

$P(x) \rightarrow N(P(x))$

Hay que mencionar todavía una diferencia muy importante entre la *necessitas consequentiae* (necesidad de la consecuencia) y la *necessitas consequentis* (necesidad del consecuente). En el primer caso, la implicación misma es necesaria (también se llama 'implicación estricta'); en el segundo caso sólo el consecuente es necesario. Vamos a verlo de más cerca:

Necesidad de la consecuencia: $N(p \rightarrow q)$

Aquí no dice nada sobre la naturaleza modal del antecedente ni del consecuente. Por ejemplo: 'Es necesario, que si Dios quiere crear al mundo este existe'. Esto no implica de ninguna manera, que la existencia del mundo sea necesaria; sólo afirma la **relación necesaria** entre la voluntad de Dios y la existencia del mundo.

Necesidad del consecuente: $p \rightarrow N(q)$

Aquí se afirma la necesidad del consecuente (q). Por ejemplo: 'Si Dios quiere crear al mundo, el mundo existe necesariamente'. Y esto es la base para el determinismo, en donde no hay contingencia.

1.5.4. Modelos de necesidad y contingencia

Aunque se estudiará las implicaciones metafísicas y cosmológicas de la lógica modal en sus respectivas disciplinas, caben mencionar aquí los rasgos generales de cada uno de los modelos que históricamente se han dado.

1. **Determinismo absoluto:** este modelo fue lanzado por Parménides para explicar que todo sucede con necesidad absoluta, y que no hay ningún cambio aunque aparezca. En este modelo tenemos una equivalencia de posibilidad, necesidad y realidad [(pt1 <–> P(pt1) <==> N(pt1); si p es cualquier proposición y t1 cualquier momento temporal]. Entonces están vigentes los siguientes **axiomas del determinismo:**

   a) -P(pt1 & -pt1)
   b) P(pt1) → -P-(pt1) <==> P(pt1) → N(pt1)
   c) pt1 → -P-(pt1) <==> pt1 → N(pt1)
   d) P(pt1 & -pt2)

2. **Contingencia diacrónica:** este modelo fue ampliamente aceptado en la Filosofía Occidental a raíz de Aristóteles, entendiendo la contingencia como 'alternatividad en el tiempo' o sea: como 'cambio diacrónico' (a través del tiempo). Pero este modelo lleva en última instancia también a un determinismo, porque el actual mundo resulta ser el único posible. Los **axiomas de la contingencia diacrónica** son los siguientes:

   a) -P(pt1 & -pt1)
   b) P(pt1) → -P-(pt1) <==> P(pt1) → N(pt1)

c) $pt1 \rightarrow -P-(pt1) \iff pt1 \rightarrow N(pt1)$
d) $P(pt1 \ \& \ -pt2)$

Resulta lo mismo que en el determinismo absoluto salvo d). Sin embargo también abraza la equivalencia de existencia, posibilidad y necesidad.

3. **Contingencia sincrónica:** este modelo fue lanzado primeramente por Duns Escoto y retomado por la teoría de los 'mundos posibles' en la modernidad, afirmando la posibilidad sincrónica (en un mismo tiempo) de una alternativa para lo que sucede. Aunque existe este mundo actual, hubiera sido posible que existiera otro mundo diferente, si Dios lo hubiera querido. Los **axiomas de la contingencia sincrónica** son los siguientes:

a) $-P(pt1 \ \& \ -pt1)$ Los dos nuevos y decisivos axiomas son c) y d).
b) $P(pt1 \ \& \ -pt2)$
c) $P(pt1) \rightarrow P(-pt1)$
d) $pt1 \rightarrow P(-pt1)$

1.6. Sofismas

Los sofismas son argumentaciones equivocadas o inválidas bien conocidas. Vamos a ver algunos de ellos para no caer en estos errores lógicos.

1.6.1. Los sofismas lingüísticos

Existen los **sofismas verbales o lingüísticos** que no toman en cuenta la diferencia de sentido entre palabras (sobre todo términos equívocos).

1. **Ambigüedad lexical:** en un argumento se utiliza un término en dos (o más) diferentes sentidos. Por ejemplo: cuando utilizamos el término 'omnipotencia divina' una vez (1) en el sentido de 'efectivizar' ('Dios hace todo lo que es'), y una vez (2) en el sentido de 'posibilidad' ('Dios puede realizar todo lo que es posible'). (1) no es verdadero, porque hay hechos realizados por la libertad humana.

2. **Ambigüedad gramatical (amfibolía):** en un argumento se toma una frase entera en otro sentido de lo intencionado. Por ejemplo, en un diálogo entre un pacifista y un guerrero, el primero dice: <<Ningún principio puede justificar la muerte de un solo hombre>> –Y contesta el guerrero: <<Verdad, ningún principio, ni el principio de la no-violencia puede justificar la muerte de un solo hombre. Por eso lucho para que ya no mueran personas por violencia>>.

3. **Univocidad de un término equívoco:** se toma en sentido unívoco a un término equívoco. Por ejemplo: <<La cola del zorro pega muy bien>> (no tomando en cuenta los dos sentidos de la palabra <<cola>>).

4. **Composición/división errónea:** se compone o divide erróneamente con respecto a un término que expresa una extensión. Por ejemplo: <<Perú y Colombia tienen más de veinte millones de habitantes>> (no se sabe si se quiere decir separadamente o en conjunto).

1.6.2. Sofismas psicológicos

Este tipo de sofismas tiene que ver con un intento **retórico** de convencer al adversario utilizando una argumentación que no es válida desde el punto de vista racional. Podemos ver los siguientes sofismas psicológicos:

1. El sofisma ***ad verecundiam*** que se fundamenta en su argumentación en la autoridad de una persona o institución. Por ejemplo: <<El terrorismo va a ser erradicado en 1995, porque el Presidente lo ha dicho>>.

2. El sofisma ***ad hominem*** que no contesta a nivel de argumentos, sino a nivel de propiedades personales de la persona que enuncia un argumento. Por ejemplo: <<El Papa no puede decir nada de anticoncepción, porque no es casado>>.

3. El sofisma ***ignoratio elenchi*** que insiste en un debate en argumentos del adversario que una vez ha mencionado pero que no tienen que ver con el asunto actual. Por ejemplo: en el debate sobre libertad de la prensa, uno dice: <<Pero el Señor XY ha dicho el año pasado que los periodistas malogran el clima de paz en el país>>.

4. El sofisma ***ad baculum*** que amenaza con consecuencia si el adversario no consiente en el argumento. Por ejemplo: <<El aborto es pecado, si no te voy a botar del seminario>>.

5. El sofisma ***ad misericordiam*** que solicita misericordia como peso en una argumentación. Por ejemplo: <<Como he trabajado tanto para el examen, tiene que darme una nota suficiente>>.

6. El sofisma ***ad populum*** que sugiere una contradicción entre 'nosotros' y 'ellos'. Por ejemplo: <<Sabemos que el neoliberalismo no es una salida, pero algunos pocos tienen un interés de establecerlo para ganar mucha plata>>.

1.6.3. Sofismas lógicos

Los sofismas lógicos o **conceptuales** ocurren erróneamente en la argumentación lógica cuando no se toma en cuenta una u otra ley de inferencia o regla de raciocinio. Entre otros hay los siguientes:

1. El sofisma ***Petitio Principii*** es aquel sofisma que toma una premisa como principio o fundamento para una inferencia, sin haber comprobado su verdad. Ejemplo: 'El hombre en su naturaleza es egoísta', entonces: 'el capitalismo está de acuerdo con la naturaleza humana'. Una forma especial de este sofisma es el **círculo lógico** o la **tautología** que quiere explicar o definir algo por la cosa que hay que explicar o definir Por ejemplo: <<Este carro es mío porque soy el propietario legítimo>>; <<Rateros son rateros>>/

2. El ***Regresus ad Infinitum*** para explicar una cosa. El regreso a lo infinito no explica nada, porque un proceso infinito no puede ser una premisa válida para una inferencia. Ejemplo: 'Todo efecto tiene su causa, y así hasta el infinito'; entonces: 'El mundo es infinito'.

3. El ***Circulus viciosus:*** es un sofisma según el cual se demuestra algo con lo que hay que demostrar. Ejemplo: 'Las mujeres son débiles porque son mujeres'.

4. El sofisma ***Secundum quid*** que consiste en una generalización precipitada de algunas observaciones particulares. Por ejemplo: <<Este seminarista no sabe nada de la vida. Aquél no tiene experiencia ninguna. Entonces: Todos los seminaristas viven lejos de la realidad>>.

5. El sofisma ***Non sequitur*** que saca una conclusión verdadera, pero no a raíz de las premisas en debate. Por ejemplo: <<Hay mucha delincuencia. Quien puede se agarra las cosas de otros. Entonces hay que ordenar el mercado ambulatorio>>.

6. El sofisma ***Ex consequentia*** que toma como válida la inversión de una implicación. Por ejemplo: <<Si llueve se mojan las calles. Entonces: Si se mojan las calles, llueve>>.

7. El ***Argumentum ad ignorantiam*** que infiere de una proposición no-demostrada la verdad de lo contrario. Por ejemplo: <<La teoría de la evolución no está plenamente comprobada. Entonces: El hombre no es producto de la evolución>>.

8. El ***Argumentum e silencio*** que concluye de la ausencia de un argumento que no se lo conoce. Por ejemplo: <<El profesor no dice nada sobre Nietzsche. Entonces no le conoce>>.

9. La ***Comparación análoga*** que busca un ejemplo y toma después el ejemplo como la secuencia del mismo argumento. Por ejemplo: <<El platonismo es un ejemplo de dualismo antropológico. Platón ha afirmado la universalidad del alma humana. Entonces el dualismo antropológico es anti-cristiano>>.

1.7. Lógica y Teología

Como la Teología es una ciencia (teo-**logía**), de todos modos presupone la Lógica como un instrumento y criterio en su argumentación. Si la Teología está en contra de las leyes lógicas, esto no es un signo de su naturaleza sobrenatural, sino una debilidad que afecta a toda su argumentación.

1.7.1. La analogía

Es cierto que en la teología dogmática se ha buscado otros caminos para hablar adecuadamente de Dios. El camino más conocido es el camino **analógico**, que tiene como base una lógica **dialéctica**. Hablar análogamente de Dios significa, que no se puede hablar de El de manera unívoca.

La **analogía** tiene tres momentos:

a) La **afirmación**, es decir una proposición afirmativa con respeto a Dios. Por ejemplo: 'Dios es inteligente'.

b) La negación, es decir una proposición negativa con respeto a Dios. Por ejemplo: 'Dios no es inteligente'. Esto significa que dios no es inteligente **en el mismo sentido** como lo es el hombre.

c) La **eminencia**, es decir una proposición afirmativa con respeto a Dios pero con extensión infinita. Por ejemplo: 'Dios es infinitamente (incomparable-mente) inteligente.

Entonces tenemos en cierto sentido proposiciones contradictorias con respecto a Dios: 'Dios es inteligente' 'Dios no es inteligente'. Esta contradicción aparente sólo <<se resuelve>> porque el sujeto es un ente infinito; así llegamos a la tercera proposición: 'Dios es infinitamente inteligente'. La analogía es un elemento de la **lógica dialéctica**, pero sólo en el ambiente infinito. Como lo dijo Nicolás de Cusa: *'Coincidentia oppositorum';* lo que significa que en lo infinito lo opuesto coincide. Así la teología occidental siempre ha llamado a Dios el 'Ser Supremo', y la teología oriental más bien el 'Nada Supremo'. Analógicamente tendríamos que decir: Dios es a la vez Ser y Nada.

1.7.2. ¿La lógica es creada?

En el transcurso de la historia de la Teología y la Filosofía el tema de las **verdades eternas** siempre ha sido vigente. Últimamente este tema tiene que ver con la posición de la Lógica en la Teología. Si Dios ha creado la lógica y sus leyes, entonces Él hubiera podido crear otro tipo de lógica con otras leyes. En otras palabras: en este caso la lógica sería **contingente** y sus leyes no necesariamente válidas. Y esto no nos permitiría llegar a verdades eternas, sino sólo a verdades creadas y, por lo tanto, contingentes.

Pero si la lógica es eterna y necesariamente válida, esto significa que también Dios está sometido a las leyes lógicas. Por esto urge ver este problema un poco más de cerca. En la historia de la Filosofía y la Teología hay en general tres posiciones frente a este tema:

a) El **supervoluntarismo**, que dice que hasta las leyes lógicas son creadas voluntariamente por Dios (Pedro Damiano, M. Lutero, R. Descartes). Esto significa que el Intelecto Divino está sometido a la Voluntad Divina de tal manera que no existen conceptos (ideas) independientes de la Voluntad. Así cada ley lógica depende de lo que quiere Dios. En consecuencia, Él puede hacer cosas contradictorias (por ejemplo hacer que no existe), y Él mismo puede ser contradictorio (bueno y malo a la vez). Así no podemos llegar a una afirmación verdadera de Dios, porque el principio de (no) contradicción no está vigente.

b) El **racionalismo**, que dice que los conceptos e ideas existen desde la eternidad en el Intelecto Divino y determinan la Voluntad Divina de tal manera que (casi) ya no hay libertad en Dios de crear un mundo u otro (Spinoza, Calvino). En consecuencia, esto significa que la creación es una implicación necesaria del Intelecto Divino, que entonces todas las proposiciones en torno a la realidad son necesarias. Aquí tenemos la equivalencia de realidad, necesidad y posibilidad. Hay un sólo mundo posible en el Intelecto Divino, y éste necesariamente tiene que realizarse. Si estudiamos la realidad bien podemos llegar a conocer la Voluntad de Dios como una necesidad. Esta posición lleva a un determinismo radical, en donde no existe libertad, ni Divina ni humana.

c) El **racionalismo moderado,** que dice que en el Intelecto Divino existen desde la eternidad todos los conceptos posibles, tanto necesarios como contingentes; es decir que el Intelecto Divino es el conjunto de todos los 'mundos posibles' (Duns Escoto, Leibniz), de los cuales la Voluntad Divina escoge uno para crear. Entonces el mundo actual tiene tanto elementos necesarios como elementos contingentes. En cuanto a las leyes lógicas, Dios no puede sobreponerse a su propio Intelecto. Esto significa que la 'omnipotencia' de Dios encuentra su límite en su propia naturaleza. Por ejemplo: Dios no puede hacer que un triángulo sea un cuadrado; o que cuando estoy sentado esté parado; o que Él no existe. Es decir: Dios no puede hacer cosas contradictorias. Esta posición fue asumida por la mayoría de los teólogos católicos y pertenece a la doctrina oficial de la Iglesia.

1.8. Resumen

- ❑ La Filosofía es una manifestación cultural que corresponde con la necesidad humana de buscar orientación y seguridad.
- ❑ La Lógica es **formal** porque sólo considera la 'forma' del razonar sin tomar en cuenta el contenido 'material'.
- ❑ Los tres niveles de la Lógica son: la **lógica proposicional**, la **lógica predicativa**, y la **lógica modal**.
- ❑ El **concepto** es la representación intelectual de palabras y de los entes en su universalidad. Cada concepto es universal.
- ❑ La **definición lógica** busca determinar un concepto mediante el género próximo y la diferencia específica.
- ❑ Mientras los **conceptos contradictorios** se excluyen mutuamente, los **conceptos contrarios** permiten la posibilidad de un tercero.
- ❑ Una **proposición** siempre tiene **sujeto y predicado**, y contiene uno de los **valores lógicos** (verdad o falsedad).
- ❑ Los **axiomas lógicos** más importantes son los principios de (no-)contradicción, de identidad, y del tercer excluido.

  Los **tipos de proposiciones** se agrupan según cantidad (universal/particular), calidad (afirmativa/negativa) y modalidad (posible/necesaria).
- ❑ Los **conectores lógicos** son la negación, la conjunción, la disyunción, la implicación y la equivalencia.
- ❑ El **raciocinio** es la **inferencia lógica** de algunas proposiciones como **premisas** a una proposición como **conclusión** mediante leyes lógicas.
- ❑ Hay dos **cuantificadores lógicos:** el universal ('todos') y el existencial ('algunos').
- ❑ El **cuadrado de oposiciones de proposiciones** busca las consistencias entre proposiciones.
- ❑ El **silogismo** es un tipo de inferencia lógica en el cual siempre entran dos premisas y una conclusión. Hay 19 silogismos válidos.
- ❑ La **lógica modal** trata la modalidad de proposiciones con dos operadores modales (necesidad/posibilidad).
- ❑ La **teoría de los mundos posibles** es un instrumento valioso para determinar la contingencia o necesidad de proposiciones.
- ❑ Los **sofismas** son argumentaciones inválidas y pueden ocurrir a nivel lingüístico, psicológico o conceptual.

2. GNOSEOLOGÍA

2.1. Definición e importancia

Antes de entrar a las disciplinas 'metafísicas' y 'prácticas' de la Filosofía, es importante preguntarnos por las **condiciones y el proceso del conocimiento**. Todo lo que se desarrolla en las demás disciplinas depende de una u otra manera de la cuestión gnoseológica, es decir de las posibilidades de llegar a conocimientos verdaderos y de sus límites.

La importancia de la Gnoseología recién se ha visto en todos sus aspectos en los comienzos de la filosofía moderna, debido a la 'vuelta subjetivista'. Pero también en la filosofía antigua y medieval la cuestión gnoseológica o el problema crítico siempre ha estado presente.

'Gnoseología' viene de las dos palabras griegas <<*gnosis*>> que significa <<conocimiento>>, y <<*logos*>> que significa <<razón, principio, palabra>>; así podemos definir la gnoseología como el **principio del conocimiento**. Para esta disciplina filosófica se usa también otros términos: **crítica, epistemología, teoría del conocimiento.**

La **crítica** quiere enfocar la labor crítica de discernir entre conocimientos verdaderos y conocimientos dudosos y hasta falsos. Viene de la palabra griega <<krinein>> que significa <<juzgar, dirimir>>. Es decir, la crítica no tiene el sentido negativo de poner en duda todo, sino de encontrar **criterios** para poder juzgar válidamente sobre sucesos y acontecimientos en la realidad. De este modo la crítica aporta el 'material' a la lógica.

La **epistemología** se puede considerar como subdisciplina de la Gnoseología, porque trata sobre la metolodogía y el procedimiento científico. El término viene del griego <<*epistémé*>> que significa <<verdad>>. En la modernidad mas bien se llama a esta disciplina **teoría de la ciencia**.

La **teoría del conocimiento** es la expresión moderna para la gnoseología o crítica. Sobre todo en la Filosofía Analítica esta disciplina se convierte en la principal tarea filosófica.

La Gnoseología siempre ha tenido una tarea esclarecedora y propedéutica en cuanto al quehacer filosófico. Su objetivo principal es investigar el proceso del conocimiento y sus condiciones y limitaciones.

2.2 El problema del conocimiento

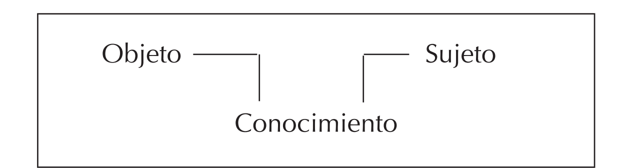
En nuestro quehacer cotidiano no nos preocupamos mucho de la cuestión gnoseológica, porque vivimos según nuestras apreciaciones personales y sociales. Pero en las ciencias surge el problema de cómo llegamos a conocimientos seguros y verdaderos.

Cuando hablamos de 'conocimiento' tenemos que diferenciar dos sentidos:

a) El **proceso de conocer** como un conjunto de actos humanos que llevan desde el objeto (lo **conocible** o *cognoscibile*) hasta el sujeto que conoce (el **conocedor** o *cognoscens*) y la cosa conocida (lo **conocido**).

b) El **resultado del proceso de conocer** como algo intelectual que se puede transmitir y enseñar. En este sentido el 'conocimiento' es el conjunto de saber humano que está archivado en las mentes, los libros y demás medios de grabación de conocimientos.

En el proceso de conocimiento intervienen entonces los siguientes elementos:

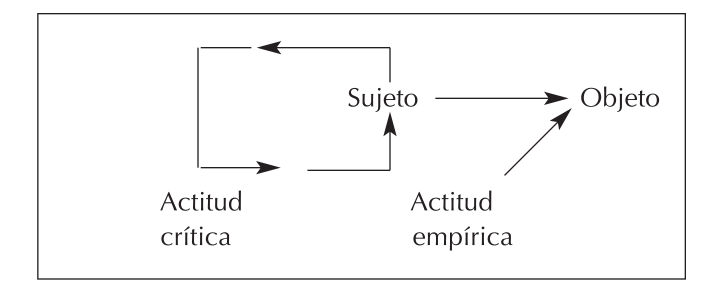


El problema del conocimiento consiste en principio en dos interrogantes principales:

1. ¿Cómo llegamos a un conocimiento de una realidad exterior y ajena del sujeto que conoce?

2. ¿Qué criterios tenemos para poder afirmar un conocimiento como verdadero, dudoso o falso?

En la primera interrogante se trata de investigar el proceso mismo del conocer con sus elementos, condiciones y limitaciones. Esto ha sido la tarea principal de la filosofía crítica o trascendental para Kant. Esta investigación no es un estudio empírico de la realidad exterior, sino un estudio de las **condiciones subjetivas** (o antropológicas) del conocimiento de esta realidad exterior. Este punto de vista necesita algo así como una 'vuelta copernicana' desde una actitud empírica hacia una actitud crítica o trascendental:



La actitud crítica es una **re-flexión**, es decir una 'vuelta' del sujeto sobre sí mismo con el fin de estudiar las condiciones subjetivas de la relación empírica con el objeto. Cuando hablamos del 'objeto' no hay que pensar directamente en objetos 'materiales'; entre los 'objetos' (lo que está frente a un sujeto) del conocer figuran tanto los entes materiales, los entes lingüísticos, los entes intelectuales (conceptos), como los entes psíquicos. Pero podemos decir que algunos objetos son 'trascendentes', es decir exteriores en relación con el sujeto, y otros son 'inmanentes', es decir interiores en relación con el sujeto. Un problema particular siempre ha sido la relación gnoseológica trascendente, es decir la relación entre un sujeto y un objeto exterior a aquel. Este problema se conocía en la Edad Media como la **Crux metaphysica** (la 'cruz metafísica'). Esta 'cruz' (un problema difícil de resolver) se puede resumir de la siguiente manera:

¿Cómo puede pasar algo material, individual y sensitivo (los objetos exteriores) a convertirse en algo espiritual, general e intelectual (los conceptos interiores)?

La actitud empírica es el punto de vista de las ciencias reales, presuponiendo ya el análisis filosófico en cuanto a las condiciones y límites del conocer. Pero a veces son las mismas ciencias las que aportan nuevas luces a la Filosofía con respeto a la Gnoseología. Así por ejemplo la Teoría de la Relatividad (Einstein) o el Principio de Indeterminación (Heisenberg) han puesto en evidencia la importancia del sujeto que percibe e investiga sobre el resultado 'objetivo'. En este sentido cada vez más fue cuestionado el principio de la 'objetividad', como también el principio de la 'verificación' (Popper). El avance de las ciencias a la vez ha demostrado sus límites; una teoría científica no es la verdad absoluta, sino un paradigma (Kuhn) o un cierto 'juego lingüístico' (Wittgenstein) con sus propias reglas y leyes, pero que no está *toto coelo* diferente de otras expresiones humanas de conocimiento (mitos, literatura, arte, religión).

2.3. Modelos gnoseológicos

En el transcurso de la Filosofía se han producido varios modelos diferentes del modo de llegar a conocimientos. Estos modelos tienen que ver en el fondo con presuposiciones metafísicas, es decir tienen como trasfondo posturas filosóficas diferentes. Podemos diferenciar cinco de estos modelos gnoseológicos: el intelectualismo, el empirismo moderado, el sensualismo, el trascendentalismo y el escepticismo.

2.3.1. El modelo intelectualista

Este modelo tiene como padre espiritual a Platón y fue retomado más tarde por San Agustín, San Anselmo, Descartes, Leibniz, Fichte y Hegel. Este modelo también se denomina **racionalismo extremo**, y su contraparte metafísica es el **idealismo objetivo y absoluto**.

El axioma principal del modelo intelectualista es el siguiente:

> Todo conocimiento tiene como fuente en sentido último al intelecto.

Es decir que el intelecto humano ya está equipado en el momento de nacer con todo el conocimiento en forma virtual; la sensación (5 sentidos) sólo sirve para activar este conocimiento ya presente y para aplicarlo a la realidad exterior (si todavía existe). Este conocimiento intelectual dado con el nacimiento se llama **ideas innatas**.

Según Platón el alma es pre-existente en el 'mundo eterno de las ideas' y se (re-)encarna con todo el conocimiento completo de estas ideas; pero por el choque del alma con el cuerpo 'olvida' estos conocimientos, que poco a poco 'recuerda' (*anamnesis*) con la ayuda de la experiencia sensitiva. Pero la sensación no aporta en cuanto a contenidos nuevos, sino más bien es sólo motivo para recordar algo ya presente en el intelecto.

Así, para el modelo intelectualista no existe la 'cruz metafísica' porque como los conceptos ya están presentes en el intelecto, no tienen que entrar como resultado de un proceso a partir de entes exteriores. Hay posturas filosóficas idealistas que hasta niegan la realidad exterior trascendente (Husserl, Fichte). El modelo intelectualista necesariamente presupone una facultad intelectual del hombre que tiene una naturaleza superior; es decir que pre-existe eternamente o que participa de una u otra manera en Dios o un Espíritu Supremo.

Ahí tenemos tres consecuencias que difícilmente son compatibles con la doctrina cristiana:

a) La **eternidad del alma**, es decir como su pre-existencia; esto está en contra de la doctrina de la creación del alma por Dios. Algunos filósofos cristianos (San Anselmo, San Agustín) evitan esta consecuencia aduciendo que en el momento de crear el alma Dios a la vez le induce todo el conocimiento (las ideas innatas) que éste puede recuperar a través de una iluminación.

b) La **divinidad del alma**; el modelo intelectualista tiende a 'divinizar' al hombre porque en grados diferentes 'participa' en el Intelecto Divino y en la Obra Divina. El hombre es un Dios en lo pequeño que conoce las verdades eternas porque tiene parte en esta eternidad y divinidad. Según Hegel el intelecto humano es la manifestación subjetiva del Espíritu Absoluto.

c) La **reencarnación del alma**; muchos de los filósofos del modelo intelectualista afirman la posibilidad del alma de reencarnarse varias veces para poder llegar al conocimiento divino. En este sentido la Gnosis es también una corriente que afirma este modelo. La reencarnación del alma no es una consecuencia necesaria del modelo intelectualista, pero sin embargo, se da con frecuencia asociada a éste.

2.3.2. El modelo empirista

Este modelo tiene como padre espiritual a Aristóteles y fue retomado más tarde por Santo Tomás, Buenaventura, Locke, Comte y Marx. Su contraparte filosófica se llama **realismo**, y a veces puede convertirse en **positivismo** y hasta en **materialismo**. Entonces una gnoseología empirista no implica necesariamente una postura particular filosófica. El axioma principal del empirismo es el siguiente:

> No hay conocimiento en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos.

Este axioma (*'Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensibus'*) descarta la posibilidad de **ideas innatas**. El intelecto en el nacimiento es una ***tabula rasa***, es decir un recipiente vacío en el cual durante la vida se inscribe la totalidad de los conocimientos. La única fuente de conocimiento es la **experiencia** (en griego: *empireia*), tanto sensitivo (exterior) como psíquica (interior).

Según Aristóteles todo conocimiento comienza a partir de la sensación y la percepción y a través de un proceso de abstracción en el intelecto que forma y almacena los conceptos provenientes de la realidad exterior e interior. El intelecto en el momento de nacer es sólo una **capacidad de recibir** conocimientos y de **procesar** el material que viene desde la experiencia, pero en sí no tiene un contenido innato (o pre-experimental).

Para el empirismo sí existe el problema de la 'cruz metafísica' porque tiene que explicar cómo se forman conceptos generales, intelectuales y necesarios partiendo de sensaciones de entes materiales, individuales y contingentes. El punto clave en esta explicación es lo que llamamos 'abstracción'. El empirismo tiende en cierto sentido a un materialismo (aunque no necesariamente, como vemos en el caso de Santo Tomás), absolutizando el mundo de los sentidos.

Las consecuencias para la Teología son las siguientes:

a) No existe **revelación natural interior**, es decir no existe el *homo religiosus* que por propia naturaleza humana ya tendría conocimiento de Dios a través de la introspección. Toda 'idea de Dios' viene desde afuera, sea por revelación natural en la creación, sea por revelación sobrenatural en la Sagrada Escritura o por el Espíritu Santo.

b) El **alma no es pre-existente**, es decir que fue creada por Dios o que –en el caso del materialismo– surge con la misma materia. La post-existencia del alma no es una consecuencia de su naturaleza, sino del acto creador de Dios.

c) La demostración de la existencia de Dios sólo es posible a través del **argumento a posteriori**, descartando la idea innata de un Ser Infinito.

d) La fe entra **por los sentidos**, es decir escuchando la Palabra y viendo el testimonio de los creyentes. Así la contemplación de la Creación y la Revelación positiva son imprescindibles para llegar a la fe. No es suficiente la introspección o reflexión intelectual.

2.3.3. El modelo sensualista

Este modelo tiene como padre espiritual a Protágoras y fue retomado por Berkeley, Hume y parte de la Filosofía Analítica. Se trata de una forma extrema del empirismo, convirtiéndolo en un subjetivismo absoluto. Su contraparte metafísica es el **idealismo subjetivista** y el **fenomenismo**. Su axioma principal es el siguiente:

> Todo conocimiento consiste en impresiones sensitivas y sus relaciones.

Este modelo afirma con el empirismo que no hay nada en el intelecto cuando nace el hombre, es decir afirma la tesis de la *tabula rasa.* Pero para el sensualismo la 'experiencia' sólo consiste en las impresiones sensitivas, o sea en la sensación exterior a través de los cinco sentidos, descartando una 'experiencia interior'. El lema de Berkeley (*'Esse est percipi'* - 'Ser es ser percibido') lleva a una consecuencia idealista subjetiva, porque ya no existe realidad trascendente más allá de los contenidos de la percepción. En el 'fenomenismo' no existe una realidad trascendente (material o espiritual) sino sólo los 'fenómenos' que conocemos por la percepción.

El problema para el sensualismo consiste en la cuestión de cómo llegamos a conocimientos verdaderos y necesarios partiendo de impresiones sueltas e individuales. De este modo, el sensualismo asigna un papel importante al intelecto que ordena el material caótico bajo ciertos puntos de vista y así llega a ciertos conocimientos generales, los cuales están encerrados sin embargo en el mismo sujeto. No se llega en el sensualismo a conocer una realidad trascendente, sea material o espiritual.

Las consecuencias para la Teología son:

a) Puede existir sólo **una revelación interior** a través de una iluminación especial del sujeto. Como no viene nada desde afuera (lo que está en los sentidos no refleja una realidad exterior), la revelación divina tampoco puede ser un hecho trascendente, sino inmanente.

b) Como el intelectualismo también el sensualismo tiende a **'divinizar' el sujeto**. Dios ya está en el sujeto, y por lo tanto no necesita revelarse mediante manifestación exterior. Los contenidos de la sensación son la creación propia del sujeto que equivale a un Dios en pequeño.

2.3.4. El modelo trascendental

Este modelo tiene como padre espiritual a Kant y fue retomado en diferentes modificaciones por el Existencialismo, la Fenomenología y parte de la Filosofía Analítica. Es un modelo bastante moderno y tiene que ver con la 'vuelta copernicana' del objeto al sujeto en la Ilustración. La contraparte metafísica es la **ausencia de un modelo metafísico** o la abierta **negación de la metafísica**. El axioma principal del modelo trascendental es el siguiente:

> Todo conocimiento tiene dos fuentes: la percepción y el intelecto.

Esto significa que en cada conocimiento siempre interfieren las dos capacidades gnoseológicas del hombre como **fuentes**: el intelecto y la sensación. (En el empirismo el intelecto no interfiere como fuente, sino como capacidad de abstracción). Según Kant 'sin percepción todo conocimiento es vacío, y sin forma intelectual todo conocimiento es ciego'. En cada conocimiento hay un aspecto formal (que proviene del intelecto) y un aspecto material (que proviene de los sentidos). Entonces Kant varía el axioma del empirismo en el sentido de que 'no hay nada en el intelecto que no venga antes de los sentidos **salvo el intelecto mismo**'. Es decir: Kant está de acuerdo con el axioma de la *tabula rasa* si esto se refiere a 'contenidos' (ideas, conceptos): el intelecto no tiene 'ideas innatas'. Sin embargo el intelecto –en el momento de nacer– no está vacío; tiene sus **estructuras y esquemas a priori.** Es decir: el intelecto tiene formas *a priori* (que no provienen de la experiencia) para poder estructurar el material *a posteriori* (que proviene de los sentidos) en formas lógicas. En otras palabras: Nosotros tenemos como 'lentes subjetivas' en las cuales aparece la realidad de una forma particular. De esta manera nunca vamos a poder conocer la realidad 'como es en-si' (*noumenon*) sino siempre 'como nos aparece' (*phainomenon*). Sin embargo, tenemos conocimientos universales y necesarios, porque todos tenemos la misma estructura *a priori* sensitiva e intelectual.

Consecuencias para la Teología:

a) Una **demostración de la existencia de Dios** con medios intelectuales es imposible, porque le faltaría un elemento imprescindible para un conocimiento verdadero que es la percepción.

b) La religión es sobre todo una **cosa práctica** como postulado de los axiomas prácticos de la moral (libertad, vida eterna, existencia de Dios); desde el punto de vista científico no se puede afirmar ni negar nada con respecto a la religión.

c) La única fuente para conocer a Dios es la **revelación positiva o sobrenatural** a través de la historia (Sagrada Escritura, Tradición). Con nuestro intelecto sólo podemos formar una 'idea regulativa' de Dios sin poder demostrar teóricamente su existencia.

2.3.5. El modelo escepticista

El escepticismo en principio no es un modelo gnoseológico que explica el proceso del conocimiento y las condiciones para su validez. Más bien es una postura filosófica que niega la posibilidad de llegar a conocimientos verdaderos y seguros. El padre espiritual del escepticismo es **Pirrón** (siglo III a.C.); otros representantes son Sextus Empiricus, Nietzsche y Lyotard.

El escepticismo tiene como axioma principal lo siguiente:

> Ningún conocimiento está tan seguro que no se podría dudar de él.

El escepticismo es una reacción filosófica frente al dogmatismo que pretende conocer no solamente la realidad empírica, sino la realidad metafísica por medio de la especulación. La diversidad de opiniones, la relatividad de muchos conocimientos, la suposición indemostrada de principios y los sofismas lógicos demuestran según el escepticismo, que no se puede llegar a conocimientos seguros y universalmente válidos. Lo que podemos conocer siempre tiene una relación subjetiva, es decir: es un conocimiento-para-mí.

En la actualidad el escepticismo vive un renacimiento en el posmodernismo con el principio de la **indiferencia** de todo lo que se considera como verdadero y seguro. No existen criterios inter-subjetivos para afirmar una cosa y negar otra. Todo tiene un mismo valor (*anything goes*); sólo existe la verdad subjetiva de cada uno.

También en la epistemología moderna existe una actitud escéptica, afirmando que la ciencia no puede llegar a conocimientos universales y necesarios, sino que siempre quede una margen de 'indeterminación' y 'relatividad'.

Consecuencias para la Teología:

a) El escepticismo radical, que niega toda posibilidad de llegar a conocimientos verdaderos, no es compatible con la pretensión de la teología de decir algo verdadero sobre Dios y su relación con los hombres.

b) Con respecto a la existencia de Dios, la aplicación del escepticismo es el **agnosticismo** que se abstiene de un juicio sobre la existencia o no-existencia de Dios.

c) También ciertas corrientes de la Teología aplican un escepticismo moderado con respecto a la posibilidad de conocer a Dios por vía natural (racionalmente). Así por ejemplo la **teología negativa** que solo puede hablar de Dios en términos negativos, o la **teología dialéctica** que niega la posibilidad de conocer a Dios por vía racional.

d) En la Teología existe un cierto grado de escepticismo cuando se trata de hablar de Dios en categorías humanas. Para evitar antropomorfismos hay que usar el método de la **analogía** que pretende afirmar y negar a la vez un atributo de Dios, considerando los diferentes niveles de predicación y los diferentes sentidos de lo enunciado.

2.4. El proceso del conocimiento

Enseguida vamos a estudiar los elementos que intervienen en el proceso del conocimiento como está concebido en el modelo empirista (Santo Tomás); en los demás modelos faltan algunos elementos o tienen otro valor u otra función. Muchas veces se estudia este asunto dentro de la disciplina filosófica de la **psicología**. Pero conviene estudiar el proceso gnoseológico en un marco gnoseológico, porque recién así se puede detectar las fuentes de equivocación y error.

En el proceso del conocer intervienen básicamente dos capacidades humanas: la **sensación** de una parte y el **intelecto** de otra.

2.4.1. La sensación

El hombre comparte (en parte) esta facultad con los animales superiores, pero también se diferencia de ellos en aspectos fundamentales. La sensación tiene dos aspectos: se refiere de una parte a la actividad de los **sentidos externos**, y de otra, a la actividad de los **sentidos internos**.

2.4.1.1. Los sentidos externos

Los sentidos externos son potencias sensitivas o facultades 'orgánicas' que se sirven instrumentalmente de un órgano corporal (ojo, oído, etc.), al que dan eficacia cognoscitiva. Los animales superiores y el hombre tienen los **cinco sentidos externos** que son el oído, la vista, el tacto, el gusto y el olfato. De estos cinco, dos son más perfectos en el sentido de que captan su información 'a distancia', sin contacto inmediato: la vista y el oído. Los demás necesitan el contacto inmediato, y por lo tanto se los considera como menos perfectos: el tacto, el olfato y el gusto. También se puede clasificar según su alcance cognoscitivo; este alcance es muy diferente entre los seres vivos superiores. Un perro, por ejemplo, tiene un sentido del oído mucho más desarrollado, y un águila un sentido de la vista mucho mejor que el del hombre. Además sabemos que muchos animales se orientan casi exclusivamente por el olfato.

En la Filosofía se ha enfatizado sobre todo el sentido de la vista como paradigma del saber; la palabra "teoría" viene del griego *theorein* que significa <<ver>>. El acto intelectual siempre se ha concebido como un tipo de vista interior, y la metáfora visual entra también a la teología en el concepto de la 'visión beatífica'. Pero la vista no es el único ni tal vez el más importante sentido externo; en la teología judía por ejemplo el oído juega un papel muy importante (*fides ex auditu;* la fe viene por el oído). En el tiempo moderno la vista todavía ha adquirido un lugar más importante por los medios de comunicación visuales, la impresión y la fotografía.

Cada uno de los sentidos externos tiene un 'umbral mínimo' y un 'umbral máximo' es decir, dentro de este marco ('umbral diferencial') podemos adquirir información sensitiva. Así nuestra vista alcanza todo el espectro de colores desde infrarrojo hasta ultravioleta, no incluyendo estos límites. Más allá de este espectro ya no vemos nada, es decir sólo blanco o negro. También tenemos límites naturales en cuanto al tamaño de lo que puede recibir nuestra vista. Por debajo de una cierta marca (1/100 de milímetro) ya no podemos distinguir rasgos particulares. También nuestro oído tiene su alcance natural, desde unos 10 decibelios hasta la destrucción del oído con unos 180 decibelios. Sonidos por debajo o por encima de estos límites ya no son alcanzables para nosotros. Lo mismo podríamos decir de los demás sentidos externos, aunque en esos casos es más difícil de medir científicamente el alcance sensitivo.

El punto de partida o la fuente para los sentidos son los entes reales, individuales y materiales que están fuera del sujeto que ejerce la sensación. Aquí tenemos entonces la 'trascendencia cognoscitiva', es decir el salto del objeto exterior al sujeto cognoscente. Pero el **objeto inmediato** de los sentidos externos no es el ente como tal (por ejemplo un árbol), sino un cierto aspecto sensitivo del mismo. Por ejemplo, viendo un árbol 'sentimos' los colores, la forma, el tamaño, pero no el sonido de las hojas ni la dureza del tronco ni su interior o su esencia. Y aunque utilicemos los cinco sentidos no podríamos llegar a conocer o captar un ente como ente, sino siempre sólo en sus aspectos sensibles.

Esta **forma sensible** puede ser **propia** cuando es alcanzable por un sólo sentido (p.ej. el color sólo puede ser captado por la vista), y es **común** cuando es alcanzable por dos o más sentidos. Las formas sensibles propias son: el color, el sonido, el olor, el sabor y las cualidades táctiles. Cada uno corresponde a un sólo sentido. Las formas sensibles propias son aspectos **cualitativos** de los objetos. Las formas sensibles comunes son: movimiento, reposo, número, figura y magnitud. Siempre son la vista y el tacto que intervienen. Las formas sensibles comunes son aspectos **cuantitativos** de los objetos.

Los sentidos externos **captan** el objeto en sus aspectos sensibles (comparable a la fotografía); en este sentido son activos, porque están dirigidos intencionalmente a los objetos exteriores. Pero con esta actividad todavía no logramos una imagen adecuada y retenida de la realidad. Por ejemplo es necesario una facultad que coordine las actividades de los cinco sentidos o una facultad que retenga y conserve el contenido que nos alcanzan los cinco sentidos externos. Por eso es preciso que existan **sentidos internos**.

2.4.1.2. Los sentidos internos

La pluralidad de sensaciones (por uno o por varios sentidos) tiene que ser **unificada** para darnos una **percepción**. La percepción entonces es la forma ordenada y unificada del conjunto de sensaciones con respecto a un cierto objeto concreto. Si por ejemplo vemos, tocamos, olemos, oímos a un árbol, recibimos una gran cantidad de sensaciones sueltas que se pueden hasta captar por computadora; pero los mismo sentidos no están en la capacidad de unificar y ordenar estos datos en una sola percepción de un árbol. Para esto se necesita una facultad **interna** que es el **sentido común**.

El **sentido común** no tiene otro objeto que el que tienen los sentidos externos (las formas sensibles), pero lo tienen de una forma conjunta y además en un modo prereflexivo, es decir: con los mismos datos también capta

los actos de sensación (p.ej. sentimos que oímos, sentimos que vemos). Así el sentido común es el grado menor de autoconciencia, a nivel de sensación. La función principal del sentido común es la **unificación** de los objetos de los diferentes sentidos en una sola **percepción**.

La percepción, entonces, es el resultado de la actividad del sentido común; es la síntesis sensorial y organización primaria de lo sensible. Así el sentido común capta de una manera muy imperfecta e inconsciente a la substancia (el ente como ente). Las **funciones del sentido común** son las siguientes: captar los objetos de los sentidos externos en conjunto, diferenciarlos entre sí, unificarlos en la percepción, captar los actos de los sentidos externos y ejercer así la conciencia sensible o autoconciencia.

La percepción, como resultado sensorial deja como huella en una imagen que podemos volver a hacer presente en nuestra **imaginación o fantasía**. La imaginación es la potencia sensitiva que es capaz de re-presentar algo que en un momento estuvo presente pero que ya no lo está. Si por ejemplo vemos un árbol y después cerramos los ojos, es la imaginación que nos 'recupera' la forma sensible captada antes por la vista. La imaginación retiene las especies impresas (*species sensitiva*), es decir las síntesis sensoriales (percepciones), sea en presencia o ausencia del objeto. El resultado de la imaginación es una imagen sensitiva interior que también se llama **'fantasma'.**

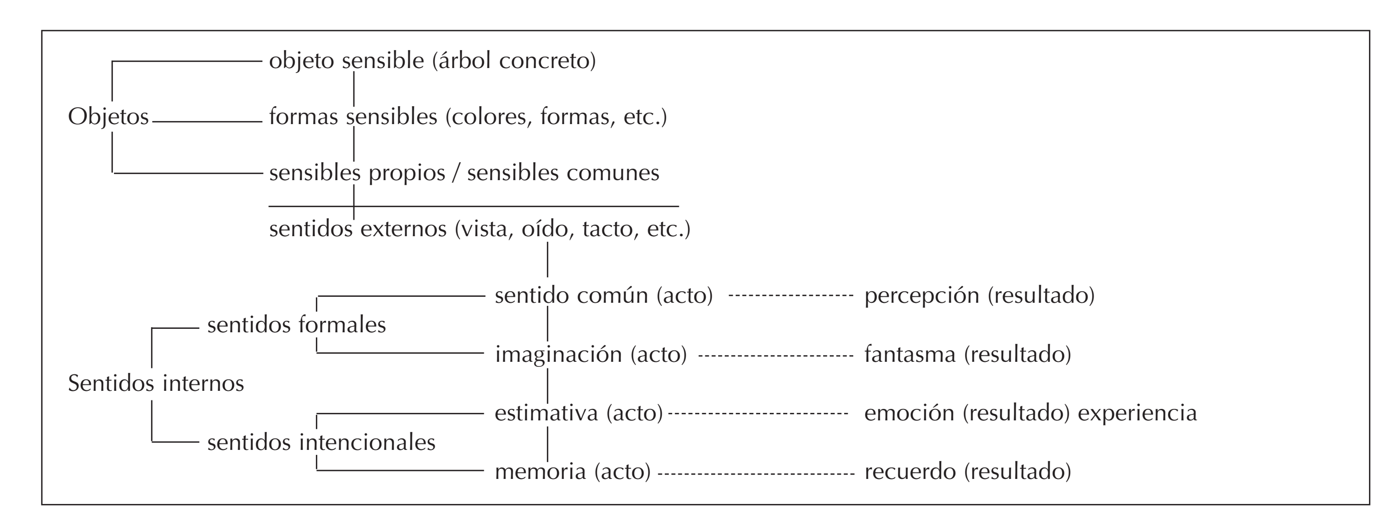
En el hombre, la imaginación está penetrada por la inteligencia y puede estar gobernada por la voluntad; en el animal está sujeto al instinto (el perro de caza al oler la presa se representa la imagen de la presa por instinto). Las funciones de la imaginación son las siguientes: archivar las síntesis sensoriales; realizar la configuración perceptiva; combinar percepciones para obtener imágenes más generales; suministrar al intelecto imágenes ('fantasmas') para poder obtener ideas abstractas.

Los dos sentidos internos del sentido común y de la imaginación se llaman **sentidos internos formales** porque están dirigidos hacia las formas sensibles que nos alcanzan los sentidos externos. Aparte de estos hay también **sentidos internos intencionales** porque sus objetos son los valores concretos a los que el viviente tiende. El primer sentido intencional es la **estimativa** que se llama **cogitativa** en el hombre. La estimativa estima o valora una realidad exterior (p.ej. la oveja no huye del lobo porque le resulta estéticamente desagradable, sino porque lo estima peligroso para ella); en el lenguaje ordinario se llama a la estimativa también 'instinto'. La valoración o estimación se establece entre una realidad externa y el propio organismo. En cierto sentido implica una cierta anticipación del futuro, una previsión de lo que va a suceder.

Este es el grado máximo de autoconciencia que se puede dar en los animales. A partir de la estimativa se produce una **emoción o sentimiento** positivo o negativo. Además, es la facultad de la **experiencia**, porque es la facultad que ejecuta una acción singular que versa sobre lo singular. Las funciones de la estimativa (o cogitativa) son: estimar o valorar lo singular, dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción.

El segundo sentido interno intencional es la **memoria**, que conserva y compara lo adquirido por la estimativa y cogitativa. La memoria conserva la actitud interior experimentada por el viviente. El resultado de la actividad de la memoria es el **recuerdo**. En el hombre la memoria está penetrada por el intelecto; así que podemos hablar de una **memoria intelectual.**

Resumimos el **proceso de la sensación:**



2.4.2. El intelecto

Con la sensación sólo podemos captar una imagen sensible de las cosas; esta imagen todavía tiene rasgos individuales y contingentes. Aunque ya existe una cierta autoconciencia (la estimativa) y una retención en el recuerdo, sin embargo todo esto ocurre inconscientemente. En los seres humanos es la **inteligencia** (razón, entendimiento, intelecto) que lleva a una comprensión mayor de la realidad y a un nivel más universal y necesario.

2.4.2.1. Objeto del intelecto

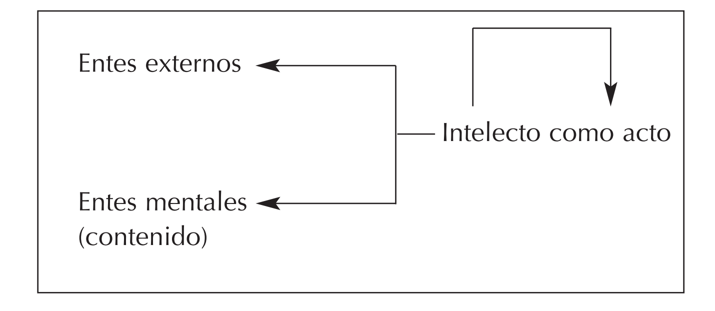
El objeto principal del intelecto es el **ente**, es decir la cosa concreta tanto en su aspecto de ser como en su aspecto de esencia. El ente no es algo sensible, porque lo que captamos a través de los sentidos sólo son formas sensibles sueltas, es decir los accidentes de un ente. El intelecto capta el ente en su totalidad, es decir, la misma **substancia** que no es algo sensible, sino inteligible. En este acto el intelecto abstrae los rasgos accidentales, individuales y canales del ente.

En segundo lugar, el objeto del intelecto también es su **propio contenido,** es decir los conceptos, proposiciones y argumentos que forman parte integral de lo que es el contenido del intelecto (lo que llamamos el 'saber'). Todo esto ya no tiene naturaleza material como los entes exteriores, sino naturaleza mental (espiritual, intelectual).

En tercer luga,r el intelecto también se contempla a **sí mismo**, es decir su propio funcionamiento y actuar (que es asunto de la lógica). Así el intelecto se vuelve **autoconciencia** en un sentido estricto.

Entonces, tenemos tres principales objetos del intelecto:

a) El **ente** externo.
b) El **contenido del intelecto.**
c) El **acto del intelecto.**



El ente externo sólo es objeto **mediato**, es decir, el intelecto no se dirige inmediatamente al objeto externo, sino mediante lo que le presentan los sentidos externos e internos; en concreto se dirige directamente al **fantasma**, y no al ente concreto. Sin embargo, capta el ente en su esencia.

El objeto **inmediato** entonces es de una parte el fantasma presentado por los sentidos, y de otra, el contenido del intelecto. A este acto lo llamamos también **reflexión** porque es una vuelta del intelecto sobre sí mismo.

2.4.2.2. Operaciones del intelecto

El intelecto ejerce diferentes funciones según el tipo de objeto que tiene que tratar. Estos tipos se corresponden con los elementos básicos de la lógica (concepto, proposición, raciocinio). Podemos distinguir tres diferentes operaciones del intelecto: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio.

a) La simple aprehensión

La simple aprehensión es la operación básica del intelecto mediante la cual capta la esencia del ente. Esto se realiza por un proceso de **abstracción**, que se produce sobre las representaciones de la imaginación y de la cogitativa (es decir sobre el 'fantasma'). Esta representación es todavía concreta y material. La tarea de la simple aprehensión entonces es captar el núcleo intelectual (la esencia) de esta representación, dejando los aspectos accidentales y materiales. En este proceso está escondido lo que anteriormente llamábamos 'la cruz de la metafísica', porque aquí se produce el paso de lo material e individual a lo espiritual y universal.

El producto de este proceso de abstracción es el **concepto**. La potencia o facultad que realiza la abstracción se llama el **intelecto agente** (*intellectus agens*); y la potencia que recibe el resultado de la abstracción (es decir: el concepto, idea o especie expresa) se llama el **intelecto paciente** (*intellectus passivus*).

La simple aprehensión todavía no es entendimiento; sólo aporta el 'material' necesario para después poder ejercer la actividad de entender, que es una operación de comparar, ordenar y razonar. Ahora, el concepto es una entidad intelectual que expresa la **esencia universal** de un ente. Entonces el intelecto no tiene como objeto directo al ente en su individualidad. El intelecto no puede captar directamente lo individual, porque el principio de individualidad es justamente lo ma-

terial. Sólo indirectamente –mediante el fantasma– el intelecto también puede conocer lo individual.

b) El juicio

El intelecto necesariamente tiene que unificar las diversas aprehensiones, o mejor dicho: los diversos conceptos que ha obtenido por el proceso de abstracción. Este proceso intelectual de composición, división y ordenamiento de conceptos se llama **juicio**. Recién el juicio intelectual puede juntar conceptos (por ejemplo: 'árbol', 'grande') y llegar a **proposiciones** (p.ej. 'el árbol es grande').

En la simple aprehensión (como en el conocimiento sensible) siempre hay verdad en cuanto a la fidelidad de la representación en comparación con el ente real. La posibilidad del error surge cuando el intelecto relaciona un elemento (concepto) con otro; es decir cuando establece una relación real en la composición o división. Entonces el lugar de error o verdad es el juicio.

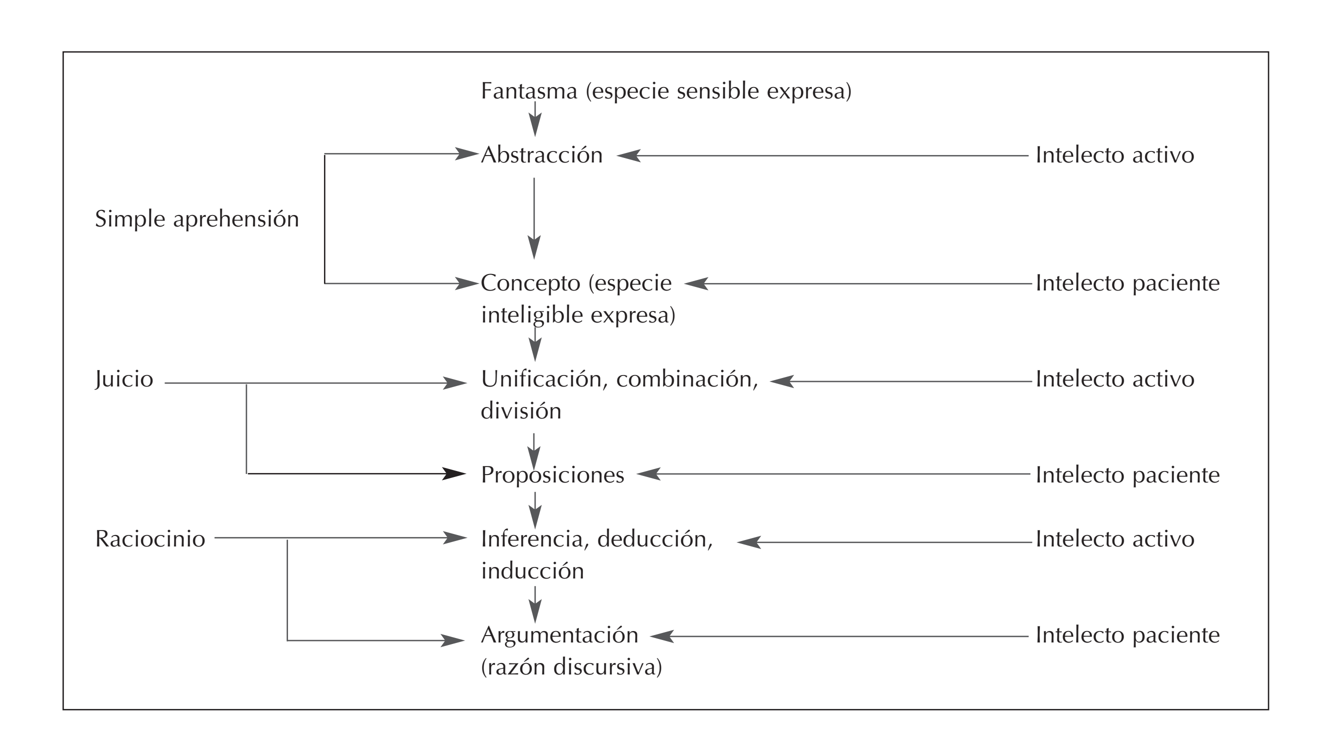
En cierto sentido la simple aprehensión nos representa la **verdad ontológica** de los entes: todo ente es verdadero en cuanto es. La **verdad gnoseológica** recién se produce cuando el juicio relaciona de manera correcta y conforme a la realidad unos conceptos. Es entonces justamente el juicio intelectual (como acto) el que establece la verdad o falsedad de una proposición (**verdad lógica).** Cuando por ejemplo vemos los rieles del tren tocándose en el horizonte, el juicio podría relacionar los conceptos 'rieles' y 'tocar' de una manera equivocada y así presentar una proposición falsa: 'los rieles se tocan'. La lógica ya no revisa lo correcto o incorrecto de una proposición que presenta el juicio intelectual.

c) El raciocinio

Para sacar conclusiones en una argumentación más amplia es preciso relacionar varias proposiciones, y esto ya no lo puede realizar el juicio intelectual, sino otra capacidad que llamamos el **raciocinio o razonamiento**. Este proceso es **discursivo**, es decir no capta en un solo golpe todas las consecuencias e inferencias de varias proposiciones, sino que tiene que 'recorrer' todas las proposiciones valiéndose de reglas y leyes establecidas en la lógica. Por esto llamamos al intelecto humano también **razón discursiva**, distinguiéndolo de la **intuición** o **visión**, que son formas de captación intelectual momentáneas. El intelecto humano no es capaz de poseer o conocer todas las cosas de una vez (como lo puede hacer Dios), y por ello es por lo que existe la razón discursiva.

Para el raciocinio no hay otra facultad aparte, sino el intelecto paciente que también interviene en la simple aprehensión y en el juicio. El resultado del raciocinio es la **argumentación lógica** y **nuevas proposiciones** como conclusiones de inferencias.

Resumimos el **proceso intelectual:**



2.5. Los valores cognoscitivos

En la Lógica hemos visto que existen sólo dos **valores lógicos** (verdad/falsedad); es decir que la Lógica es bivalorada. Pero en la Gnoseología hay muchos más valores según la interferencia del cognoscente (sujeto) en el proceso de conocimiento. Si fuéramos como Dios veríamos todo como es verdaderamente, o sea tendríamos una certeza absoluta que no implicaría ninguna duda. Pero como seres humanos somos finitos, es decir, no podemos conocer todo y lo que conocemos no podemos conocerlo a fondo. La finitud del hombre entonces es la última causa de los diferentes grados cognoscitivos, desde la verdad hasta la falsedad, desde la certeza hasta la duda. Tenemos que diferenciar entre un aspecto subjetivo y otro objetivo en cuanto al conocimiento.

El aspecto **subjetivo** se refiere al grado de consentimiento cognoscitivo del sujeto que conoce o ejerce un acto cognoscitivo. Ahí tenemos los siguientes grados: certeza, fe, opinión, duda, error.

El aspecto **objetivo** se refiere al 'grado de verdad' de un conocimiento expresado en proposiciones. Ahí tenemos los siguientes valores cognoscitivos: verdad (evidencia), probabilidad, indecisión, falsedad.

2.5.1. Grados objetivos de conocimiento

Empezamos por analizar los aspectos objetivos del conocimiento, es decir el aspecto intrínseco de las proposiciones y demás contenidos gnoseológicos.

2.5.1.1. La verdad gnoseológica

Hablando de 'verdad' podemos distinguir los siguientes conceptos y significaciones:

a) La **verdad ontológica:** es la verdad de cada ente en cuanto a su ser. En este sentido 'verdad' es un trascendental, es decir que es una propiedad de todos los entes sin excepción. El ente –cuando existe– es *ipso facto* verdadero, y no puede ser ontológicamente falso.

b) La **verdad lógica:** es la calidad afirmativa de una proposición y depende de lo que presenta el intelecto.

c) La **verdad ética:** es la veracidad como calidad moral de actos humanos.

d) La **verdad gnoseológica:** es la calidad que surge del juicio intelectual y que tiene que ver con el grado de conformidad con la realidad.

Aquí hablamos solamente de la 'verdad gnoseológica' (o cognoscitiva). Podemos decir que la verdad gnoseológica consiste de dos aspectos:

- Es la adecuación entre entendimiento y ser (*adequatio rei et intellecti*).

- Es el consentimiento intelectual sobre esta adecuación.

Como la verdad está primeramente en el ente mismo (verdad ontológica), la adecuación no se entiende como una adaptación del ente al entendimiento; este sería el caso en el modelo racionalista en donde la realidad se ajusta a la estructura del intelecto. Más bien al revés: la adecuación es de tal manera que el juicio tiene que adaptarse al objeto que se le presenta. La adecuación veritativa es una relación intencional entre el entendimiento y el ser, siendo el ser quien rige el entendimiento, y no a la inversa. Esta adecuación es una tarea del juicio intelectual, que trata de ordenar y combinar los conceptos de tal manera que se adecuen a la realidad como es.

Además, en un acto **reflexivo** la razón puede juzgar otra vez esta adecuación como verdadera o no. Por ejemplo: El juicio forma, en base a lo que le presentan los sentidos, la proposición 'los rieles se tocan', porque esto es la adecuación con la realidad tal como se presenta a los sentidos. En un acto de reflexión la razón somete este juicio a una segunda vuelta de comprobación y llega a la conclusión que 'los rieles se tocan' no corresponde con la realidad; así la adecuación aparente por el juicio es falsa, y recién entonces la razón llega a la verdad gnoseológica.

Formalmente, la verdad (gnoseológica) reside en el juicio y es una **relación** (no un ente en si); pero fundamentalmente reside en el ente mismo (verdad ontológica). Teológicamente hablando podemos decir que la fuente de toda verdad y la verdad absoluta es Dios; creando el mundo le otorga a los entes su verdad fundamental (ontológica). Y el hombre retoma esta verdad en su actividad intelectual, formando proposiciones que expresan de manera adecuada o inadecuada lo que sucede realmente. Así el hombre también participa en la verdad fundamental. Pero la finitud de su naturaleza no le permite llegar siempre a una adecuación perfecta y menos todavía a captar la verdad absoluta.

2.5.1.2. La probabilidad

En muchos casos no podemos llegar a una afirmación o negación rotunda de algo en la realidad. Estas proposiciones, que ni tienen el valor veritativo ni el valor falso, no entran como proposiciones al proceso lógico del raciocinio. Sin embargo, forman parte de nuestro conocimiento, aunque no con el valor absoluto de verdad.

La probabilidad de un juicio se relaciona con la limitación de nuestro conocer, sobre todo en cuanto al tiempo. No podemos prever todo lo que sucederá mañana o en un futuro lejano. Por eso en muchos casos un conocimiento sólo puede tener un grado de probabilidad. Por ejemplo: 'Mañana llueve' puede ser muy probable en tiempos de lluvia, pero no es un conocimiento verdadero mientras exista el factor del tiempo que no nos permite establecer una adecuación con la realidad. Así todo conocimiento sobre el futuro tiene un aspecto **probable** en el mejor de los casos.

En la ciencia existen leyes que tienen valor atemporal, es decir que también son válidas en el futuro. Por esto muchas veces se ha dicho que son leyes eternas y necesarias. Pero como hemos visto en la lógica modal, las leyes naturales son creadas, y por lo tanto son contingentes. Las únicas leyes y verdades eternas son el contenido del Intelecto Divino, incluyendo los axiomas lógicos. El desarrollo de las ciencias nos ha mostrado que sus leyes no son necesarias ni eternas, y así tampoco absolutamente verdaderas. Más bien tendríamos que hablar de una probabilidad muy alta en el caso de las leyes naturales.

Existe también probabilidad en cuanto a conocimientos que no podemos afirmar con toda seguridad porque nos faltan los medios, por ejemplo, en la astronomía o en la micro-física. El comportamiento de los elementos sub-atomares es probable, porque no tenemos los medios necesarios para determinarlos con toda seguridad (principio de indeterminación de Heisenberg).

2.5.1.3. Indecisión

En muchos casos ni siquiera podemos afirmar la probabilidad de algo de la realidad, sino más bien tenemos que **suspender el juicio** por falta de conocimientos y criterios. Si por ejemplo va a haber terremoto este año, ni lo sabemos con probabilidad. Entonces nos quedamos en una posición de indecisión. Si a pesar de ello nos formamos un juicio, fácilmente podemos caer en errores. Es natural que el hombre en muchos asuntos se quede indeciso; esto es una consecuencia de la naturaleza finita. No sabemos todo, ni podemos conocer todo.

2.5.1.4. Falsedad

Si nos inclinamos a un juicio que no corresponde con la realidad, ahí tenemos un conocimiento falso. Este valor también se transmite hacia la lógica en donde es uno de los dos valores. El mismo intelecto puede en un acto reflexivo detectar la falsedad de un juicio (ejemplo de los rieles). Así puede establecer la 'verdad de la falsedad' que en la lógica es la afirmación de la negación. La falsedad es algo objetivo y no tiene que ver con el consentimiento subjetivo como en el caso del 'error'. Se puede demostrar la falsedad de un conocimiento mediante la prueba de la inadecuación entre entendimiento y realidad. Si esta demostración no es posible, nos quedamos en el ambiente de la indecisión o probabilidad.

2.5.2. Grados subjetivos de conocimiento

En el proceso cognoscitivo interfieren siempre sujetos humanos individuales, y esto lleva a grados subjetivos de conocimiento.

2.5.2.1. La certeza

La certeza es el grado más alto de afirmación subjetiva de un juicio intelectual. Es el estado de la mente que se adhiere firmemente y sin ningún temor a una verdad. Cuando la verdad es una 'evidencia objetiva', podemos definir la certeza como '**evidencia subjetiva**'. Aunque la certeza no excluye la posibilidad de equivocación, es un convencimiento subjetivo tan firme que no deja ningún espacio de duda en el sujeto. La certeza es la inclinación personal a una proposición verdadera.

2.5.2.2. La fe

La fe es también un convencimiento subjetivo, pero se fundamenta en la autoridad y el testimonio de otro. Aquí es la voluntad que mueve el sujeto y su entendimiento a asentir con certeza y sin miedo de que pueda suceder lo contrario a una proposición. Por ejemplo: si mi mamá me ha dicho que tiene cáncer, yo 'creo' en base a la autoridad (mi madre) y su testimonio (la confianza en mí). La fe religiosa es una forma de la fe en general; ahí la fe se fundamenta en la autoridad de la Sagrada Escritura y de la Tradición, afirmando firmemente que se trata de una Revelación Divina. La fe es libre por-

que depende de la voluntad que lleva o no al consentimiento.

2.5.2.3. La opinión

La opinión es una afirmación subjetiva de tal manera que no excluye la posibilidad del error. Es decir, es un asentimiento de una de las partes de la contradicción, sin excluir el riesgo de que no sea verdadera. Si digo por ejemplo: 'creo que hay buena cosecha', yo escojo de las dos partes de la contradicción 'hay buen cosecha' y 'no hay buena cosecha' la primera, pero tomando en cuenta que podría ocurrir también la segunda. La opinión es mucho más insegura que la certeza y la fe, y deja un cierto grado de duda.

2.5.2.4. La duda

La duda es el estado subjetivo que corresponde con la indecisión; el intelecto fluctúa entre la afirmación y la negación de una determinada proposición, sin inclinarse más a un extremo de la alternativa que al otro. Puede haber una duda positiva (razonas tanto para la afirmación como para la negación) o una duda negativa (no hay razones ni para afirmación ni para negación). En ambos casos se suspende el juicio.

No hay que confundir con la duda existencial y la duda metódica. La duda existencial tiene que ver con la existencia del individuo que duda del sentido de la vida. La duda metódica quiere llegar a un fundamento indudable por un proceso metódico y sistemático de duda.

2.5.2.5. El error

El error consiste en afirmar lo falso como verdadero por ignorancia o por mala intención. Normalmente se puede corregir un error demostrando la verdad de lo opuesto. Es decir el error corresponde a la falsedad de una proposición.

2.6. Teoría de la ciencia (Epistemología)

La Filosofía tiene como tarea adicional analizar el procedimiento científico y dar pautas y orientaciones para el desarrollo científico. La Lógica ya aporta los fundamentos imprescindibles de cada ciencia, y la **Epistemología o teoría de la ciencia** investiga los métodos y procedimientos científicos. Entre los métodos científicos destacan tres que se complementan mutuamente: la inducción, la deducción y el método hipotético-deductivo.

2.6.1. Métodos científicos

El método principal de cada ciencia depende de la naturaleza de la ciencia en cuestión y de su objeto material y formal. Las ciencias reales prefieren el método inductivo, las ciencias formales el método deductivo, y las ciencias sociales el método hipotético-deductivo.

2.6.1.1. La inducción

El método inductivo se utiliza, sobre todo, en aquellas ciencias en las cuales hay que partir de una gran cantidad de datos sueltos y llegar a algunas regularidades y leyes que permiten formular teorías válidas sobre aspectos de la materia por investigar. Es el método preferido de las ciencias reales como la física, biología, astronomía etc. El punto de partida es la observación de acontecimientos por la percepción. El método inductivo dice que hay que recoger la mayor cantidad posible de **casos particulares** de un fenómeno, y de ahí concluir a la totalidad de casos posibles. Es decir:

p1; p2; p3; … pn; pn+1;… |– (Æp)

La inducción es la **inferencia de un sinnúmero de casos a todos los casos**, es decir de lo particular a lo general. Un ejemplo: tenemos muchos casos en donde la radiactividad produce cáncer; concluimos entonces como ley general: 'la radiactividad produce cáncer'.

Ya hemos visto en la lógica que este tipo de inferencia no es estrictamente válido, porque nunca podemos ver **todos** los casos posibles. Por eso las leyes y proposiciones obtenidas por inducción siempre están sometidas a la demostración empírica continua por el **experimento**.

2.6.1.2. La deducción

El método deductivo se utiliza por una parte en las ciencias axiomáticas, y por otra, como segundo paso en las ciencias reales. El punto de partida del método deductivo son algunas normas o leyes generales establecidas. Estas leyes pueden ser axiomas formales (es decir: fundamentos indemostrables) como en la lógica y la matemática, axiomas materiales como los dogmas de la teología o leyes obtenidas por un proceso de inducción como en las ciencias reales. Siempre se considera estas leyes o axiomas como fundamentadas y demostradas.

El método deductivo dice que se puede inferir válidamente de **una ley general a los casos particulares** que se subsuman a la ley. Es decir:

(Æp) |– p1 & p2 & p3 & …

Esta inferencia es lógicamente válida y muy estricta. Ejemplos: de la ley de la gravedad podemos deducir que el plumón en mi mano cae cuando lo suelto; de la ley de Pitágoras puedo inferir la magnitud de la hipotenusa en cualquier triángulo dado; de la creación del mundo por Dios podemos deducir la contingencia de la existencia de una piedra. La demostración deductiva se hace **a priori**, es decir sin recurrir a la experiencia. En las ciencias reales así se puede predecir de este modo la existencia de fenómenos en el futuro (extrapolación desde una ley general).

2.6.1.3. El método hipotético-deductivo

Este método combina en cierto sentido los dos métodos anteriores para poder llegar a un progreso científico. Se utiliza sobre todo en las ciencias sociales (antropología, economía, politicología, sociología) en las cuales no se puede llegar a la misma universalidad de leyes. El punto de partida es una **hipótesis** formulada en base a investigaciones y estudios de campo. Esta hipótesis no queda establecida, sino que funciona como un instrumento en la búsqueda de una verdad más completa. De la hipótesis se deduce casos particulares, tomando en cuenta que no es una deducción estricta ya que queda por ser demostrada la misma premisa (hipótesis). Entonces:

Æx(px → qx) [hip] |– (pa → qa); (pb → -qb) |– -Æx(px → qx)

Es decir, que un contra-ejemplo (pb –> -qb) puede falsificar la hipótesis infiriendo otra premisa diferente. Un ejemplo: en la sociología se formula como hipótesis la proposición ‘personas con una formación deficiente se inclinan más a la delincuencia que personas con formación superior’. Ahora seguramente se encuentran contra-ejemplos. Pero esto no falsifica la hipótesis. Sólo cuando entre los delincuentes haya más de formación superior que de formación deficiente, ahí la hipótesis se vuelve obsoleta. La hipótesis misma ayuda para aclarar algunos conocimientos con respecto al comportamiento de la sociedad y puede ser reemplazada por otra más convincente.

2.6.2. Progreso científico

A raíz de sus métodos y de los contenidos del conocimiento particular cada ciencia llega a formular **teorías**. Una teoría es una expresión sintética de varias conclusiones y leyes científicas. Por ejemplo, la teoría de la relatividad (Einstein) resume un conjunto de leyes con respecto al comportamiento de la materia bajo la velocidad de la luz y su conversión en energía. Cada teoría tiene un conjunto de premisas (leyes) relacionadas en una síntesis **coherente y consistente**. Las teorías, como las mismas leyes naturales, no tienen un valor eterno y necesario, sino la probabilidad. Podemos decir que cuando tenemos dos teorías en un determinado campo (por ejemplo la teoría geocéntrica (T1) y la teoría heliocéntrica (T2) es más probable aquella teoría que sabe explicar un número mayor de fenómenos (T2), y la otra tiene que ser abandonada por ser menos probable (T2). Así ocurrió en la historia con T1 y T2.

Significa que en las ciencias reales no hay una **verificación absoluta**; esto se debe a la finidad del conocimiento humano. Si por ejemplo queremos verificar la proposición ‘todos los cisnes son blancos’, tendríamos que encontrar no sólo todos los cisnes existentes (lo cual en la práctica es imposible), sino también ver todos los cisnes que puedan existir en el futuro y en otros sistemas solares (lo cual también en teoría es imposible). Entonces no podemos verificar en un 100% las leyes naturales. Por esto la teoría de la ciencia ha dejado como válido el **principio de verificación** y lo ha reemplazado por el menos exigente **principio de falsación** que dice lo siguiente: Una ley sigue vigente hasta que se encuentre un contra-ejemplo que la falsea. Entonces:

Æx(px → qx); 3x(px & -qx) |– -Æx(px → qx)

Es decir que un **contra-ejemplo** (px & -qx) falsea una ley general, y así hay que formular otra ley más consistente hasta que también sea falsa. La ley de la falsación dice que se puede falsar algo en principio (falsabilidad), no necesariamente real. La ley de la gravedad es falsable en principio aunque todavía no se ha encontrado contra-ejemplos.

Muchas veces siguen vigentes teorías científicas aunque tengan debilidades evidentes; esto se debe al hecho de que todavía no se ha encontrado una teoría nueva que sepa explicar los fenómenos de una manera más coherente. Ocurrió por ejemplo con la teoría heliocéntrica, pero también con la geometría no-euclideana.

En la teoría de la investigación científica se habla de **cambios de paradigmas** en las ciencias. Un **paradigma científico** es como una visión global del mundo supone ciertas presuposiciones ‘ideológicas’ que las cien-

cias mismas ya no cuestionan. Así el paradigma medieval de las ciencias fue determinado sobre todo por un marco teocéntrico en la vivencia de la gente. El cambio tardío del modelo geocéntrico a un modelo heliocéntrico (Copérnico, Galileo) era más una cuestión teológica (en un sentido ideológico) que una cuestión netamente científica de encontrar evidencias y pruebas.

Un primer cambio paradigmático se produjo al inicio de la modernidad (siglo XVI) con la **cuantificación** de las ciencias. Otro cambio paradigmático resultó en el siglo XIX con la **materialización** de las ciencias (el materialismo como fundamento); en el siglo XX vemos el cambio paradigmático de la **relativización** (Einstein, Planck, Heisenberg); y ahora estamos en el cambio paradigmático de la **posmodernidad** (una pluralidad de paradigmas sin interferencia).

En cuanto a la **teología como ciencia,** la epistemología tenía reparos –sobre todo en los siglos XVIII y XIX– de considerarla como ciencia en sentido estricto, porque parte de supuestos (Revelación Divina) que no son compartidos universalmente. Es decir, la consideró más bien como algo que dependía del compromiso personal (fe) y no de axiomas universalmente aceptados. Es cierto que la base de la Teología es la Revelación Divina, y ésta no se puede demostrar racionalmente, sino que es un axioma indemostrable que algunos afirman y otros niegan (ateísmo).

La teoría de la ciencia moderna ha demostrado que también las llamadas 'ciencias exactas' parten de supuestos no-demostrables y de teorías no verificables (teoría de la explosión primordial, teoría de la entropía, teoría de la evolución). En este sentido ya no existe una diferencia abismal entre la teología y las demás ciencias. En su procedimiento la Teología tiene que seguir las leyes lógicas, los métodos establecidos y los criterios de demostración, coherencia, consistencia y racionalidad. En el aspecto dogmático la teología es una ciencia **deductiva**, pero en el aspecto histórico (exégesis, hist. de la iglesia, etc.) es una ciencia **inductiva** y tiene que ver con la lingüística, historia, sociología, psicología etc. La teología es pluri-metódica y requiere la **inter-disciplinariedad.**

2.7. RESUMEN

- ❑ La Gnoseología (teoría del conocimiento, critica) estudia el proceso, **la validez y los límites de nuestro conocimiento**.
- ❑ El **problema gnoseológico** consiste en la interrogante: cómo podemos llegar a conocimientos universales y necesarios a partir de cosas individuales y pasajeras.
- ❑ En la historia de la Filosofía se han dado los siguientes **modelos gnoseológicos:** intelectualismo, empirismo, sensualismo y trascendentalismo.
- ❑ En el **proceso del conocimiento** interfieren tanto la **sensación** como el **intelecto**.
- ❑ Los **sentidos externos** aportan los datos sensitivos de los entes materiales, y los **sentidos internos** los ordenan y presentan una especie sensitiva (<<fantasma>>) al intelecto.
- ❑ El intelecto capta el contenido sensitivo por la **simple aprehensión** y forma por abstracción un **concepto**; el **juicio** unifica diferentes conceptos y los compara con la realidad; el **raciocinio** procede discursivamente llegando a un razonamiento lógico.
- ❑ La **verdad gnoseológica** es la relación de adecuación entre entendimiento y realidad.
- ❑ Otros valores pnoseológicos objetivos son la **probabilidad**, la **indecisión** y la **falsedad**.
- ❑ En lo subjetivo tenemos los grados de **certeza**, **fe**, **opinión**, **duda** y **error**.
- ❑ La **epistemología** es la teoría de la ciencia; los métodos científicos más usuales son la **inducción**, la **deducción** y la **deducción hipotética**.

3. METAFÍSICA

3.1. Definición e importancia

Según Aristóteles la Metafísica es la ***prima philosophia*** (Filosofía Principal), es decir, la disciplina filosófica fundamental. En el transcurso de la historia de la filosofía occidental la Metafísica ha tenido varias épocas de auge, pero también épocas de olvido. La Metafísica como disciplina fundamental ha entrado en crisis a partir del inicio del pensamiento moderno (siglo XVI), debido a una crítica fuerte de parte del racionalismo y de la ilustración. En los siglos XVII, XVIII y XIX han surgido corrientes anti-metafísicas muy fuertes como el empirismo, el positivismo, el racionalismo, y en el siglo XX la filosofía analítica y la fenomenología. Pero a la vez han surgido nuevas formas de metafísica (idealismo, materialismo, neo-escolástica), y hoy en día se nota un renacimiento de la metafísica. Parece que corrientes anti-metafísicas producen su propio vacío y así evocan nuevas formas de metafísica. Así que el ateísmo ha producido el surgimiento de una nueva religiosidad más emocional, e irracionalismos de toda índole (ocultismo, gnosis, sectas etc.).

Tenemos entonces cierta evidencia de que la Metafísica es algo natural del ser humano; en su afán de explicar los acontecimientos y fenómenos que le rodean necesariamente entra a una dimensión más allá de lo fenomenal y físico. Si no queremos caer en un sofisma de tipo *petitio principii* (explicar una cosa con lo que queremos explicar) tenemos que recurrir a una realidad más-allá (*meta*) de lo natural (*physika*) para entender la realidad en su totalidad. La metafísica no es una ciencia oculta o hermética, sino es la <<ciencia de las ciencias>> en el sentido que prepara el terreno necesario para las ciencias particulares.

Según el significado **etimológico,** 'metafísica' significa '**más-allá de lo físico**'. El término viene del clasificador y compilador de las obras de Aristóteles –Andrónico de Rodas– que encontró una serie de 14 tratados que puso en el lugar inmediatamente después de la obra titulada <<*physika*>> (sobre la naturaleza), llamando al conjunto entonces <<*meta ta physika*>> (después de la 'physika'). Esta casualidad llevó en la Antigüedad Tardía a una interpretación más significativa de la que Aristóteles previó en aquellos tratados, explicando el término 'metafísica' como 'lo que va más-allá de la naturaleza'. Pero esta definición puede causar interpretaciones erróneas en el sentido de que uno piense que se trata de algo religioso e irracional. Por esto no es suficiente la definición etimológica.

Podemos definir la 'Metafísica' como el estudio de las **primeras causas y primeros y más universales principios de la realidad en su totalidad.** Por eso se puede llamar a la Metafísica la 'filosofía fundamental', porque investiga los **fundamentos** (principio, inicio) de lo que es. Los filósofos presocráticos llamaron a este fundamento el *arkhé,* que significa tanto 'inicio' como 'principio'. Si no tuviera ya otro significado podríamos llamar a la Metafísica **arqueología racional**. También se ha definido frecuentemente la 'Metafísica' como la **ciencia que estudia el ente en cuanto ente, sus propiedades y sus causas**. Esta definición se debe al objeto material y formal de la Metafísica y ha originado otro término que a partir del siglo XVI fue reemplazando poco a poco el término 'metafísica': **ontología**, del griego <<on>> (ente) y <<logos>> (razón, intelecto).

3.2. Metafísica general y específica

Se puede denominar a la Metafísica como la **disciplina universal por excelencia de la filosofía** porque estudia los rasgos más generales y universales de lo que es. Como ontología, la Metafísica estudia las propiedades y causas de todos los entes, desde lo más bajo hasta lo más alto. Por eso la **ontología** es la **metafísica general**. Sobre esta disciplina trata el presente capítulo.

Pero la metafísica también se estudia en los campos particulares según el 'triángulo filosófico' anteriormente expuesto. De ahí surgen las **metafísicas particulares** que son: **teodicea** (cap. 4), **cosmología** (cap. 5) y **psicología** (cap. 6). Mientras la metafísica general (ontología) cubre la totalidad de lo que es, tanto en lo objetivo, lo absoluto como en lo subjetivo, las metafísicas particulares sólo tratan uno de estos campos. La teodicea estudia un ente particular, que es lo absoluto o Dios desde el punto de vista filosófico. La cosmología investiga los entes corpóreos, es decir, la naturaleza. Y la psicología (o antropología) se dedica a los entes vivos, especialmente al ser humano.

3.3. El ente y su estructra

El objeto material de la metafísica (general) es el **ente** (*Ens*) sin distinción de su naturaleza o grado de ser. Es decir que la Metafísica investiga los rasgos fundamentales y generales de **todos los entes**, sean estos absolutos, finitos, materiales, espirituales, objetivos o subjetivos.

El objeto formal de la metafísica (general) es el **aspecto del ser** (*Esse*). Por eso la Metafísica general es **ontología**, es decir: 'Ciencia de los **entes en cuanto entes**'.

3.3.1. El ente

Es preciso definir claramente lo que es el 'ente' porque en nuestro lenguaje común, muchas veces, utilizamos también el término <<ser>> para indicar lo mismo (<<el ser humano>>, <<los seres queridos>>). Filosóficamente 'ente' es **lo que es** (*id quod est*), es decir 'algo particular que de una u otra manera existe'. No se puede definir el 'ente' por una definición lógica ('por el género próximo y la diferencia específica') porque se trata de una noción universal por encima de la cual ya no hay otra noción más general; es un concepto trascendental es decir es predicable de todos los entes (cosas) sin excepción.

Ahora hay diferentes tipos de 'entes'. Hay **entes materiales**, a los que muchas veces identificamos como 'realidad objetiva' y que se investigan en la cosmología y las ciencias físicas; hay **entes intelectuales** que llamamos 'conceptos', 'proposiciones', etc. y que se investigan en la lógica; hay **entes psíquicos** que podemos identificar como 'realidad subjetiva' y que se estudian en la psicología; y hay **entes espirituales** que tienen que ver últimamente con la 'realidad absoluta' y que se estudian en la teodicea. Cuando en la Metafísica se habla de 'entes' se toma la noción en su significado más universal abarcando todos los tipos de 'entes'.

Hay que diferenciar el concepto de 'ente' de otros que son similares pero no idénticos: 'ser', 'esencia', 'existencia', etc. Decimos que el 'ente' es 'lo que es'. Podemos analizar esta denominación de una manera más detenida. 'Lo que es' consiste de dos partes o aspectos: está compuesto por un sujeto ['lo que' (*id quod*)] y un predicado ['es' (*est*)]. Entonces en el concepto 'ente' intervienen tanto el aspecto de 'algo' (¿qué?) como el aspecto de la 'existencia', (acto) de este 'algo'. Si tenemos cualquier ente concreto como un árbol, podemos distinguir estos dos aspectos: el 'árbol', es decir su **esencia** (lo que) y su 'ser', es decir su **existencia** (es). Resumiendo:

'Ente' (lo que es) = 'Esencia' (lo que) + 'Existencia' (es)

Esto vale para todos los entes aunque se distinguen en cuanto al grado (o tipo) de 'existencia'. Por ejemplo un concepto ('blanco') es un 'ente' (intelectual) que tiene una 'esencia' determinable por una definición y una 'existencia' aunque sólo intelectual (y no material).

La 'esencia' es el **modo de ser de los entes**, es aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra. No solamente los entes realmente existentes tienen 'esencia' sino también los entes meramente posibles (los *possibilia*); por ejemplo, los entes posibles 'Paititi' o 'Atlantis' tienen una esencia; se los puede describir en sus rasgos y características, pero carecen de 'ser', es decir no existen verdaderamente. Los *possibilia* (en la 'teoría de los mundos posibles' se los definiría como los entes que existen en por lo menos un 'mundo posible' pero no en el 'mundo actual') son 'puras esencias' sin existencia, y en este sentido no son 'entes' en un sentido estricto. Normalmente la esencia no implica necesariamente la existencia, lo que en la lógica modal se llama el 'principio de la no-inferencia de posibilidad a realidad' (-N(Px x); lo contrario llevaría a un determinismo universal de tal manera que cada posibilidad (esencia pura) necesariamente se actualiza, es decir se vuelve realidad (existencia). La única excepción es el *Ens Necessarium* (Dios), en el cual la esencia y la existencia se implican mutuamente bajo necesidad. Es decir: la esencia divina implica necesariamente su existencia. Si tenemos la 'esencia' (ES) y la 'existencia' (EX) de un 'ente', podemos ver las siguientes relaciones:

Para todos los entes finitos: [ES(x)→ -N(EX(x))]<==> [ES(x) → P-EX(x)]

Para Dios (d): [ES(d) → N(EX(d))] <==> [ES(d) → -P-EX(d)]

La 'existencia' es el **acto del ente** en cuanto a su realidad actual (es decir en el 'mundo actual'). No se puede definir más estrictamente este concepto porque se trata también de una noción universal. Es justamente el acto del ser que hace de una esencia pura un ente actual que propiamente sólo se realiza en la creación (que es la transición de lo meramente posible a lo existente). Podemos decir que la 'existencia' (o el 'ser') es **una perfección de los entes** porque sin 'existencia' no serían entes. Además, es un **acto total** del ente porque abarca e implica todos los aspectos de un ente. Si por ejemplo 'Napoleón' no existiera, tampoco existirían su cabello, sus hijos, sus victorias, su brazo, etc. La 'existencia' se confiere a todos los aspectos, sean esenciales o accidentales. La 'existencia' es el **acto constitutivo y más radical**, en el sentido de que es la condición necesaria (*conditio sine qua non*) de la actualización o realización de toda la esencia de algo. De ahí el dicho: 'Ser o no ser - eso es la cuestión' (Shakespeare).

En la Filosofía los términos ‘ser’ y ‘existencia’ durante siglos se utilizaron en el mismo sentido; recién la filosofía del Existencialismo (s. XIX) ha cambiado en cierto sentido el significado del concepto ‘existencia’ reclamándolo para el ser humano. En la Edad Media los dos términos tenían el mismo significado y eran intercambiables.

El concepto del ‘ser’ es un juicio **análogo**, es decir es predicable de todos los entes, pero en diferentes proposiciones (*analogia proportionalitatis*) y atribuciones (*analogia attributionis*). Así cada ente ‘tiene’ ser o ‘participa’ de una u otra manera en el ser; los entes más imperfectos en proporciones menores y los entes perfectos en proporciones mayores. Dios posee el ser en toda su intensidad; es el Ser Inmenso, el Acto Puro; todas las criaturas tienen menos ser, en la medida que son menos perfectas. Este aspecto se llamó en la Filosofía la ***Analogia Entis***, la ‘cadena del ser’ que llega desde la piedra más bruta hasta Dios, participando todos en el ser o la existencia.

3.3.2. Substancia y accidentes

La existencia no es un predicado en el sentido estricto porque es la misma condición para poder predicar algo de un ente. Si por ejemplo decimos de Juan Pablo II que ‘existe’ o ‘es’, no agregamos nada al individuo en mención; todo predicado (p.ej. ‘tiene 78 años’) presupone como *conditio sine qua non* la existencia de Juan Pablo II. Es decir que todos los predicados tienen que ver con la ‘esencia’ (lo que) de un ente. Desde Aristóteles los tipos de predicados (lo que se puede ‘decir’ de un x) han sido 10, llamándose **categorías**. De estas 10 categorías, una es la categoría de la **substancia**, y las demás 9 son las categorías de los **accidentes**.

Para poder explicar la naturaleza metafísica del cambio tenemos que recurrir a la distinción entre ‘algo que se queda’ y ‘algo que se altera’ en el cambio. De ahí las dos modalidades del ente: lo sustancial y lo accidental.

3.3.2.1. La substancia

El concepto de la ‘substancia’ es uno de los pensamientos más universales, pero también más discutidos en la historia de la filosofía. En cuanto a su significado etimológico hay que mencionar que ha sido la traducción latina del término griego <<*ousía*>> que significa ‘esencia’; en el latín se han formado dos diferentes conceptos, ‘substancia’ y ‘essentia’, los dos son traducciones de una sola palabra. Eso ha llevado a confusiones, identificando sin más ‘substancia’ y ‘esencia’. En principio tenemos que diferenciar dos significados del concepto filosófico ‘esencia’:

(1) La esencia en sentido general (E1) es lo ‘permanente’ de un ente, es decir el conjunto de características, tanto permanentes como pasajeras. Su concepto complementario es ‘existencia’.

(2) La esencia en sentido especial (E2) es el ‘lo que’ de todos los entes, es decir lo que no puede perder sin dejar de ser lo que es. Su concepto complementario es lo ‘accidental’ (A).

Así tenemos la siguiente equivalencia:

E1 = E2 + A

En esto, E2 es idéntico con lo que quiere decir el concepto ‘substancia’.

Pero también el concepto ‘substancia’ es muy ambiguo y tiene diferentes significados. El término <<substancia>> significa etimológicamente <<lo que está por debajo>>; es decir lo **subsistente**. Así ‘substancia’ es lo que existe ‘en sí mismo’, y no en otra cosa. Pero también es el **sujeto o substrato** en el que inhieren los accidentes, es decir los predicados no-sustanciales. Para que haya características particulares tienen que haber ‘algo’ que lleva estas características; y este ‘algo’ es la ‘substancia’. En este sentido ‘substancia’ (S2) corresponde con la esencia E2, y su concepto complementario es lo ‘accidental’. Pero desde Aristóteles existe otro concepto de ‘substancia’ que se refiere al ‘ente particular’ en su totalidad. Tenemos entonces los dos significados del concepto ‘substancia’:

(1) La substancia como ente particular (S1) que coincide con el significado del concepto ‘ente’, la **primera substancia** (*proté-ousía - substantia prima*). Corresponde con la esencia E1.

(2) La substancia como **subsistente** y **substrato** (S2) que lleva los accidentes y que persiste en los cambios accidentales. Aristóteles llamó esta ‘substancia’ la **segunda substancia** *(deüteré ousía - substantia secunda).* Es idéntico con la esencia E2.

Así tenemos la siguiente equivalencia:

S1 = S2 + A

Teniendo como base las equivalencias: E1 = S1; E2 = S2.

En la relación entre substancia y accidentes tomamos el concepto de 'substancia' en el segundo sentido (S2) como subsistente y substrato, dejando para S1 el concepto 'ente'. El acto propio de la substancia es el ser; cuando un ente deja de ser, significa que su substancia ha dejado de ser. Un árbol p.ej. puede perder sus hojas (cambio accidental) sin que deje de existir. Pero si un accidente afecta su 'substancia', entonces el árbol 'muere', es decir deja de existir como árbol. También los accidentes 'son', pero en sentido impropio o secundario: Si la substancia (S2) de un ente (x) no 'es' (-EX), tampoco lo 'son' los accidentes (A); pero si un accidente no 'es', eso no significa que la substancia no 'es'. La relación es la siguiente:

$$[N(-EX(S2(x)) \rightarrow -EX(A(x))] \ \& \ [-EX(A(x)) \rightarrow -N(EX(S2(x)))]$$

3.3.2.2. Los accidentes

Los **accidentes** son –como dice el nombre ('accidere' significa 'lo que le cae casualmente')– el aspecto secundario en relación con la substancia. Podemos definir el 'accidente' como **lo que es en otro y no en sí mismo**. De todo ente podemos decir que es o sustancial o accidental, no hay tercera posibilidad. Todo ente concreto e individual es una **composición de substancia y accidentes**. No existe ningún ente solamente de accidentes (esto es una contradicción en sí, porque 'lo que es en otro no es en otro'), como tampoco una substancia sin accidentes. Hasta la substancia infinita que es Dios tiene sus accidentes, por ejemplo su 'relación con un ser humano particular'.

Entre substancia y accidentes existe una distinción real, porque un cambio accidental no afecta la substancia. Sin embargo, no se podría separar realmente (físicamente) la substancia de los accidentes, porque no puede existir el uno sin el otro. Es cierto que una substancia particular (p.ej. 'Juan') puede existir sin algunos accidentes particulares (cabello, vista), pero no lo puede sin ningún accidente. La sustancialidad y la accidentalidad siempre van juntos en un ente.

Entre los **tipos de accidentes** hay algunos que afectan intrínsecamente a la substancia, otros extrínsecamente, y otros en parte intrínseca y en parte extrínsecamente. Sólo vamos a presentar la lista, ya que la cosmología va a tratar de modo más detallado sobre los accidentes.

1) **Accidentes intrínsecos:**
   a) De **modo absoluto:** cantidad y cualidad.
   b) De **modo relativo:** relación.

2) **Accidentes extrínsecos:** lugar, posición, posesión, tiempo.

3) **Accidentes mixtos:** acción, pasión.

3.3.3 La esencia

Ya hemos visto que existen diferentes conceptos de 'esencia'. En general es **aquello por lo que una cosa es lo que es**, es decir abarca el conjunto de características que tiene un ente, con excepción del mismo 'ser' o de la 'existencia'. También se llama la **quididad** (del latín *quid:* 'lo que'). En este sentido (E1) contiene tanto aspectos 'esenciales' (permanentes) como accidentales. Mientras el 'ser' es el acto del ente, la esencia es la **potencia** del ente en el sentido que contiene todas las capacidades que puede realizar un ente. Como 'esencia pura' es un ente netamente posible o potencial (un concepto posible) que recién con el 'ser' puede adquirir actualidad plena (acto).

Ahora podemos decir que la esencia se encuentra verdadera y plenamente en la substancia, y en los accidentes sólo de algún modo y bajo un cierto aspecto. La esencia que se encuentra en la substancia es la esencia en el sentido particular (E2), y que corresponde en los entes materiales con la **forma sustancial**. Se expresa en la definición intensiva de un ente, y así incluimos al ente bajo un género y una especie (p.ej. el hombre incluye a 'animal' y 'racional', resumiendo la esencia).

También se puede hablar de **esencias universales** y de **esencias individuales**. Así la esencia universal de Napoleón en su 'ser hombre' (es decir lo que expresa la definición para 'hombre'); en este sentido muchos entes comparten la misma esencia universal. La esencia individual de Napoleón sería todo lo que le distingue de otros seres humanos, quedando la unicidad del ente (p.ej. fecha de nacimiento, rasgos fisionómicos, etc.). La esencia individual es **única**, es decir no es compartida por ningún otro ente; necesariamente tiene que incluir aspectos accidentales (color de cabello, tamaño, etc.).

En los entes materiales la esencia (E1) es constituida tanto por la forma como por la materia; la esencia (E2) se relaciona con la forma sustancial. La esencia individual incluye tanto aspectos formales como materiales, siendo la materia el principio de individuación, como veremos.

Resumiendo, tenemos los siguientes significados de **'esencia'**:

1. El concepto o idea abstractos como *possible* en el intelecto (sea divino o humano) antes o más-allá de realizarse; a esto podemos llamar la **esencia pura**.

2. El conjunto de aquellas características que pertenece a un ente sin las cuales dejaría de ser este ente particular (p.ej. si se quita a una silla todas las patas, ya no es silla; es decir 'tener patas' pertenece como 'esencia' a la silla). Esto corresponde con la **esencia universal** y entra integralmente a la definición lógica E2.

3. La totalidad de características de un ente, con excepción de su 'ser'; es decir la suma de propiedades sustanciales y accidentales de un ente. Es la **quididad** del ente E1.

4. La totalidad de características individuales de un ente que lo identifica únicamente y lo distingue de todos los demás entes. Esto es la esencia individual que a veces se denomina *haecceitas* ('lo-de-ahora-y-aquí').

En términos de la 'teoría de los mundos posibles' podemos definir las propiedades de la siguiente manera:

1. Una **propiedad necesaria** es una propiedad de un ente que existe necesariamente, es decir, en todos los mundos posibles (p.ej. la omnipotencia es una propiedad necesaria de Dios). Como Dios es el único ente necesario, sólo Él tiene propiedades necesarias.

2. Una **propiedad esencial** es una propiedad que posee un ente en todos los mundos posibles en donde existe (p.ej. 'el intelecto' tiene el hombre en todos los mundos posibles en donde existe).

3. Una **propiedad accidental** es una propiedad que posee un ente en algunos mundos posibles en donde existe, pero en otros no (p.ej. 'tener cabello negro').

4. Una **propiedad contingente** es una propiedad de un ente contingente, es decir de un ente que existe en por lo menos uno, pero no en todos los mundos posibles; puede ser esencial o accidental.

5. Una **propiedad trascendental** es una propiedad que poseen todos los entes existentes en el mundo actual.

6. Una **propiedad universal** es una propiedad que tiene por lo menos dos entes del mismo mundo posible (p.ej. medir 1,68 m).

7. Una **propiedad individual** es una propiedad que tiene un solo ente en un mundo posible y no comparte con ningún otro (p.ej. 'enseñar filosofía el 8 de abril de 1996 en el Seminario de Cusco').

3.3.4. El principio de individuación

Todo ente es individual en cuanto existe; es decir, no hay entes universales realmente (físicamente) existentes. No existe 'el árbol' o 'lo blanco' sino árboles individuales y entes blancos particulares. Los 'entes universales' sólo existen como conceptos o ideas en los intelectos, es decir, tienen existencia intelectual o lógica, pero no real. A esto hemos llamado 'esencias puras', porque carecen de la 'existencia' o del 'ser'. Cuando una vez se actualiza una 'esencia pura' o un concepto (p.ej. 'hombre'), siempre se realiza **individualizado** (Juan, María, etc.). El concepto general ('hombre') se realiza en forma múltiple e individual (todos los hombres con nombre propio). La cuestión ahora es en que consiste el principio que permite individualizar un concepto general (que se llama en la tradición el **universal** [*universale*]). La cuestión del **principio de individuación** tiene que ver con el clásico problema de los **universales** y su naturaleza. El dilema es el siguiente: de una parte existen en realidad sólo individuos, y de otra parte tenemos conceptos universales en nuestro pensamiento. Entonces surgen dos preguntas desde dos diferentes puntos de vista:

1) ¿En qué sentido y cómo existen los **universales**?

2) ¿Cómo se **individualizan** estos conceptos universales?

En cuanto a los universales, tenemos diferentes posiciones que sobre todo en la Edad Media causaron largos debates:

1. El **realismo extremo** que sostiene la existencia **real** de los universales aparte de los entes concretos y de los intelectos (Platón).

2. El **realismo moderado** que sostiene la triple existencia de los universales como esencia (universal) en los entes (*in rebus*), como prototipo (esencia pura) en el Intelecto Divino (ante rem), y como concepto en el intelecto humano (*post rem*) (Santo Tomás).

3. El **conceptualismo** que sostiene sólo la existencia **conceptual** de los universales como producto de un proceso de abstracción en el intelecto humano, con un cierto fundamento en las cosas (Ockham, Duns Escoto).

4. El **nominalismo** que sostiene que los universales son **nombres** para conceptos que nos hemos formado en el intelecto, o sea que se trata de entidades lingüísticas (Roscellino).

En cuanto al problema del principio de **individuación** también existen diferentes posiciones filosóficas que tienen que ver con el problema de los universales:

1. El principio de individuación es la **materia**. Esto es la posición de Santo Tomás, pero modificándola en el sentido de que es la **materia signada con cantidad** (*materia cuantitate signata*). Para los entes espirituales no puede ser la materia, sino la **forma específica**. Así cada ángel es una especie particular.

2. El principio de individuación es la **haecceitas**, es decir, un núcleo particular de características individuales que hace de algo universal un ente de 'ahora-y-aquí' (*haec:* 'esto'). Esta es la posición de Duns Escoto.

3.4. Los trascendentales

Entre los predicados que se pueden predicar de un ente para denominar ciertas propiedades hay algunos que corresponden con algunos entes, pero no con otros; se llaman **predicamentos** o conceptos predicamentales. Estos pueden denominar propiedades esenciales o accidentales, necesarias o contingentes. Pero existen algunos predicados que se predica **de todos los entes existentes** sin excepción; estos conceptos se llaman **conceptos trascendentales** o simplemente **trascendentales** (*transcendentalia*). Se les llama porque 'transcienden' el ámbito de los predicamentos, es decir el ámbito de la particularidad. Los trascendentales tienen que ver con el ente en cuanto ente, y no con una de sus particularidades (color, tamaño, lugar etc.). Por eso son 'convertibles' con el concepto 'ente'.

Se distinguen seis diferentes trascendentales: Considerando en sí mismo:

1) La **cosa** (***res***): cada ente es una esencia, es decir algo particular.

2) La **unidad** (***unum***): cada ente es uno y mantiene esta unidad hasta dividirse.

Considerando en relación con otros:

3) E l **algo** (***aliquid***): cada ente se distingue de otro ente en su individualidad.

4) Lo **verdadero** (***verum***): cada ente es verdadero por su conveniencia al intelecto.

5) Lo **bueno** (***bonum***): cada ente es bueno por su relación con la voluntad.

6) Lo **bello** (***pulchrum***): cada ente es bello por su conveniencia al alma mediante una conjunción del entendimiento y el apetito.

Estos seis trascendentales son 'convertibles' entre sí, porque no predican nada más que lo que predica el concepto 'ente': *Res, unum, aliquid, verum, bonum et pulchrum convertuntur*. Ontológicamente cada ente cuando existe, es uno, verdadero, bueno, bello, individuo y cosa. Como los trascendentales son conceptos totales, una proposición con un trascendental es una proposición analítica, es decir, una tautología que no agrega nada al sujeto. Si decimos: 'La casa es algo', esta proposición siempre es verdadera independientemente de la experiencia, porque el concepto 'algo' ya está incluido en el concepto 'casa', o mejor dicho: en el concepto 'ente'.

Los trascendentales no añaden nada real al ente, sino más bien un aspecto. Así el **uno** y el **algo** añaden una negación a la noción del ente. La 'unidad' niega la división interior del ente y el 'algo' niega la identidad de un ente con los demás (*principium identitatis indiscernibilium*). La **verdad**, la **bondad** y la **belleza** añaden a la noción de un ente una relación de razón que no es real. Y la **cosa** designa que cada ente tiene su esencia.

3.4.1. La unidad del ente

Cuando concebimos un ente lo captamos como unidad sin división interna. Viendo a una casa no la percibimos como la suma de todos los ladrillos, tejas, ventanas, etc., sino como un solo ente. La unidad del ente es la base para la numeridad, es decir, para poder contar varios entes en base del número uno. La unidad no quiere decir, que un ente es físicamente indivisible (átomo), sino que es tal ente por su unidad trascendental.

La unidad física se refiere, por ejemplo, al organismo o a un elemento atómico. Cada ente material se puede dividir, pero a veces con el precio de cambiar su substancia, es decir de que se convierta en otro ente. La unidad trascendental sólo dice que cada ente es uno solo; y si un ente se divide en varios, todos estos también tienen unidad trascendental.

Unidad no es lo mismo que **unicidad**; este concepto se refiere básicamente a dos significados:

1. Unicidad significa que un cierto ente es el **único dentro de su especie**; no hay otros ejemplares. Así decimos que Dios es único en el sentido de que hay un solo Dios. Pero una cierta piedra no es única, porque hay una infinidad de ejemplares.

2. Unicidad significa también **singularidad**, es decir la individualidad de cada ente, que le distingue de todos los demás entes. En este segundo sentido todos los entes son únicos, lo que se expresa en el trascendental 'algo'. No hay dos entes que sean absolutamente idéntidos.

La multiplicidad surge de la unidad como base numérica; lo múltiple es lo que está constituido por muchos 'unos', sin afectar la unidad trascendental de cada uno.

El 'algo' quiere decir que cada ente no es 'no-ente' o nada, y que cada ente se distingue en su esencia (E1) de otro ente.

3.4.2. La verdad del ente

La verdad se da sobre todo en la lógica cuando se forma un juicio adecuado con la realidad (verdad lógica), que aporta el conocimiento a través de la sensación. Pero esta verdad se fundamenta últimamente en 'lo que es', es decir en el ente mismo como existente o no existente. Los entes tienen en sí mismos una **verdad ontológica** que es una propiedad trascendental del ente.

Por eso cada ente es **verdadero** ontológicamente siempre que existe. Y por eso también es inteligible, o sea alcanzable por el intelecto para ser conocido y llegar a la verdad gnoseológica. Los entes deben su verdad en último sentido al entendimiento y a la voluntad de Dios. Como el mundo actual depende tanto de los *possibilia* en el Intelecto Divino como de la decisión por la Voluntad Divina para crear algunos de estos *possibilia*, entonces la verdad ontológica de los entes se debe a Dios. Dios ha 'transferido' el ser a los *possibilia*, y así también ha inferido la calidad trascendental de ser verdadero. Una 'esencia pura' no es ontológicamente verdadera porque le falta la existencia o el 'ser'; sin embargo puede ser lógicamente verdadera si no implica ninguna contradicción.

3.4.3. La bondad del ente

Según gran parte de la filosofía occidental vale el siguiente axioma: 'El ser es mejor que la nada'. Es decir: el ser o la existencia es una perfección, y por lo tanto es ontológicamente algo 'bueno'. Ningún ente en sí (en cuanto ente) es 'malo'; más bien el concepto del 'mal' es un concepto privativo. Un 'mal' es la ausencia del 'bien', es decir del ser. La muerte es 'mala' porque el ente deja de 'ser'.

No hay que confundir la **bondad trascendental u ontológica** con la **bondad ética**; la primera depende de la Voluntad Divina (a través de la creación), y la segunda de la voluntad del ser humano. Si decimos que un ente es 'malo', no queremos decir que es malo por ser tal ente, sino por actuar de una cierta manera. En sí ningún ente es 'malo', pero puede actuar de modo mal o llevar a consecuencias malas.

El ente es bueno en cuanto es apetecible; cada ente puede convertirse en un 'bien' que queremos adquirir, usar, disfrutar, poseer. La bondad se realiza análogamente en los entes, de manera más perfecta en los entes superiores, y de manera más imperfecta en los entes inferiores. La bondad de los entes no depende del deseo subjetivo o de la valorización subjetiva; le es inherente como bien ontológico.

3.4.4. La belleza del ente

Igual que la verdad y la bondad de los entes, también la belleza es un trascendental que compete a todos los entes, sean bellos o feos estéticamente. La belleza tiene su origen en la creación de Dios y es percibible por medio de los sentidos y del intelecto. La belleza on-

tológica se produce por conveniencia del ente con el alma en el sentido de causar agrado.

Hay una belleza intelectual que se fundamenta en la verdad y bondad moral, y hay una belleza sensible que tiene que ver con lo estético de los entes. Pero la belleza trascendental no depende del gusto subjetivo o de los criterios de la estética, sino del sólo hecho de existir como ente.

3.5. La causalidad

Después de haber estudiado la estructura y las propiedades del ente, nos toca ahora estudiar la relación entre diferentes entes, que se llama en general **causalidad**. La causalidad es una relación de influencia de un ente en otro(s) en el sentido de que realiza un efecto que no surge del mismo ente. Causalidad, entonces, siempre presupone por lo menos dos entes (salvo Dios que es *causa sui*), el uno como causante (E1) y el otro como causado (E2). En E1 se localiza la **causa** y en E2 el **efecto** como consecuencia de la causa. Entonces tenemos el siguiente esquema:

E1 = causa ----------------------➤ E2 = efecto

causalidad

Algunos filósofos han negado la existencia ontológica de la causalidad; para algunos la causalidad es una mera sucesión de fenómenos sin nexo real (Hume, Ryle, Ayer); es decir, que hay sucesos simultáneos como 'la piedra choca con el vidrio' y 'el vidrio se rompe' pero no se puede decir que ha sido la piedra la causa para la rotura del vidrio. Otros sostienen que la causalidad es una forma *a priori* de nuestra razón (Kant); es decir que necesariamente concebimos los sucesos dentro de un nexo real porque corresponde con nuestro esquema de razonamiento. En el primer caso la ciencia se vuelve imposible, en el segundo no puede alcanzar la realidad como en sí misma (*noumenon*).

3.5.1. Principios de causalidad

El principio de causalidad es la mutua dependencia entre causas y efecto que se expresa de diferentes maneras:

1. **Principio del *Ex-nihilo-nihil-fit:*** este principio dice que desde la nada no puede hacerse nada. O en otras palabras: todo lo que empieza tiene una causa; no existe inicio espontáneo. Así, cada ente presupone como causa de su existencia a otro ente (la única excepción: Dios como Primera Causa).

2. **Principio del movimiento por otro:** este principio dice que ningún ente (salvo Dios que es *Motor Immotus*) se puede mover por sí mismo, sino siempre es movido por otro. Aunque es característica de los entes vivos tener 'auto-movimiento', esto sólo refiere al principio espiritual del alma, pero no al ente en su totalidad. El hombre, para poder moverse, necesita algo de afuera (aire, alimentos etc.).

3. **Principio de contingencia:** todo lo contingente tiene un comienzo de su ser y puede tener también un fin. Ningún ente contingente existe eternamente, y, por lo tanto, tiene una causa de su existencia fuera de él. La causa última de los entes contingentes tiene que ser un ente necesario que ni tiene comienzo ni fin, es decir Dios.

4. **Principio de la magnitud:** cada causa tiene que ser 'mayor' que su efecto. Es decir: para que pueda efectuar un cierto ente (Ex) un impacto en otro ente (Ey), el ente causante tiene que ser mayor en capacidad (es decir en 'ser') que el ente causado. Cuando yo quiero levantar una bolsa de arena, sólo es posible cuando mis fuerzas son mayores que el peso de la bolsa. En general:

   [(Ex)causa ---------------➤ (Ey)efecto] → [(Ex) > (Ey)]

5. **Principio de que nada es *causa sui:*** todo ente tiene como causa a un ente distinto y no puede causarse a sí mismo. La única excepción es Dios que es *causa sui* o *causa non causata*; esto se debe a su naturaleza necesaria. Este principio se puede obtener como conjunción del principio del *ex-nihilo-nihil-fit* y del principio de contingencia.

6. **Principio de la prioridad ontológica y temporal de la causa:** cada causa tiene que preceder al efecto en cuanto a su ser (ontológicamente), pero normalmente también en cuanto al tiempo (temporalmente).

Todos estos principios no sólo sirven para las ciencias particulares sino que también entran en vigencia en la teodicea, por ejemplo en la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios.

3.5.2. Tipos de causas

Como Aristóteles, podemos distinguir cuatro diferentes tipos de causas según la naturaleza de lo que causa: Causas materiales, formales, eficientes y finales. Cabe decir que no sólo los entes materiales pueden causar, sino que todos los entes tienen esta característica. Así la creación tiene como causa a Dios quien no es un ente material; sin embargo, puede causar de diferentes maneras:

3.5.2.1. La causa material

La causa material es aquello de lo cual y en lo cual se hace algo. Así, por ejemplo, una mesa está hecha de madera, que es la causa material de la mesa. La causa material siempre es un ente material o corpóreo; no puede ser causa material un ente espiritual. Dios no puede causar directamente como causa material, sino sólo indirectamente.

La causa material es un **principio potencial pasivo**. Aunque la madera es la causa material de la mesa, no es la misma madera que confecciona la mesa, sino sólo el 'material pasivo' para poder ser trabajado. En la madera la mesa está existente de una manera netamente potencial; y se requiere de otra causa (carpintero) para que la mesa se actualice.

La causa material es **permanente en el efecto**. Por ejemplo, la madera queda presente permanentemente en la mesa como efecto en el sentido de la materia como potencia pasiva.

La causa material se debe a la **materia prima** que es completamente indeterminada porque es potencia pura. Ahora la materia pura como tal nunca existe separada de una forma, pero no es esta forma (p.ej. de la madera) la causa para el cambio sustancial adquiriendo otra forma (p.ej. de la silla).

3.5.2.2. La causa formal

La causa formal es el acto o la perfección intrínseca por la que un ente es lo que es, tanto en el ámbito de la substancia como en el de los accidentes. Podemos decir que es la **esencia** formal de un ente que hace que el ente es tal y no otro. Por ejemplo la forma sustancial (esencia) 'árbol' es la causa de que un cierto ente (un roble) es árbol. La forma 'in-forma' a un ente para que sea un ente con una esencia particular.

La causa formal puede ser, tanto la **forma sustancial** como las **formas accidentales**; la forma sustancial corresponde con la esencia universal de un ente, y sin ella el ente no sería nada. Las formas accidentales añaden alguna perfección a un ente que ya está en acto (p.ej. el tamaño de las hojas de un árbol).

La causa formal puede ser **causa ejemplar** en el sentido de que es el modelo (prototipo) que guía al agente en la realización de la obra. Así las ideas en el Intelecto Divino son causas formales (ejemplares) para la creación del mundo. O la imaginación de un artista puede ser la causa formal para realizar una escultura.

3.5.2.3. La causa eficiente

La causa eficiente es el principio del que fluye primariamente cualquier acción que hace que algo sea o no sea de algún modo. La causa eficiente obra sobre la materia y educe una nueva forma; por lo tanto también se le llama **causa motriz**.

La causa eficiente siempre es **exterior al efecto**. Se caracteriza como principio extrínseco en oposición a las causas materiales y formales que son intrínsecas. Por ejemplo, el carpintero que es la causa eficiente de la mesa, es algo exterior a su producto.

La causa eficiente **comunica la perfección** propia del agente a su efecto. Así se pueden detectar las huellas del actor en su producto, porque algo de la perfección del agente ha pasado a su producto. En la escultura todavía se pueden ver las huellas o la 'firma' personal del escultor. Y en la creación podemos detectar los vestigios de su creador y así conocer también a la causa eficiente que es Dios.

El efecto **preexiste** de algún modo en su causa eficiente, sea como una potencia (el niño en los padres), como idea (la escultura en el escultor) o como perfección (la creación en el Intelecto Divino).

Las causas eficientes se pueden diferenciar según la intensidad, el alcance, el modo, y la naturaleza de las mismas.

1. Así una causa eficiente puede ser **total** o **parcial** cuando es causa completa (escultor) o parcial (madre) de un efecto. Puede ser **universal** cuando abarca todo un universo de efectos (Dios es causa universal de la creación), y **particular** cuando realiza un efecto particular (escultura).

2. Puede ser **unívoca** cuando produce un efecto de su misma especie (el hombre engendra al hombre) o **análoga** cuando el efecto es de especie diferente pero con cierta semejanza (el escultor hace una escultura).

3. Puede ser **principal** cuando actúa por propia virtud (Dios es causa principal de los entes), o **instrumental** cuando actúa como instrumento en el poder de otro ente (p.ej. un hombre puede ser causa instrumental de Dios).

4. Puede ser **necesaria** cuando la causa es un ente necesario (Dios), o **contingente** cuando la causa es un ente contingente. En el segundo caso el efecto no ocurre necesariamente, aunque está presente la causa (el hombre tiene la voluntad de hacer el bien, pero no siempre lo realiza).

5. Finalmente, puede ser **determinada** cuando el efecto se produce por un nexo de determinación (el manzano produce manzanas según su naturaleza), y **libre** cuando el efecto se produce por una decisión volitiva (el alumno decide si estudia o no).

3.5.2.4. La causa final

La causa final es aquello en vista de lo cual se hace algo. Cada obrar humano como también el obrar entre criaturas irracionales tiene una cierta direccionalidad hacia un fin. Este fin puede ser un ente concreto o una situación por alcanzar. Así la finalidad puede determinar como causa el obrar de los entes. Por ejemplo la impresión de la presa sirve al perro de caza como causa para esforzarse y alcanzar la presa.

El fin causa por modo de **atracción**. En este sentido está opuesta a las demás causas que obran por modo de presencia real. La causa final obra mediante la imaginación y las ideas, y no directamente. Si yo quiero ser rico, es mi fantasía de tener tales cosas que me causa el esfuerzo, y no las cosas o el dinero mismos. Si yo trabajo para que mis hijos puedan estudiar, yo me imagino su situación en el futuro, y esto es la causa final para mis esfuerzos.

El fin tiene **razón de bien**, es decir, queremos algo porque nos parece un bien. Todo agente obra por el bien, aunque no siempre es un bien objetivo. Cuando alguien quiere asaltar un banco para poder llevar una vida cómoda, el bien de la vida cómoda es la causa final para un acto que no tiene aspecto moral bueno.

Hay diferentes tipos de causas finales:

1. El fin puede ser **intrínseco** cuando está presente en el mismo actor (la imagen de la escultura está presente en la mente del escultor), o es **trascendente** cuando el fin está más-allá del actor (la leche que atrae al gato es exterior). En los entes inteligentes un fin trascendente puede ser elegido por el sujeto (p.ej. ser famoso); esto se llama el *fines operantis* en oposición al *fines operis* que es intrínseco.

2. El fin puede ser **último** cuando es el resumen de muchos fines particulares y pasajeros; últimamente es Dios el fin último de todos los entes. Es **próximo** cuando se lo intenta lograr en vista de otros fines más allá (p.ej. un examen particular es fin próximo para otro fin que es el título final).

3. Hay fines **honestos** que son buenos para aquel que lo desea (salud), fines **deleitables** que producen un gozo una vez que se ha conseguido (fama) y fines **útiles** que sirven como medio para apuntar a otro (tener dinero).

4. Los fines son **producidos** cuando el fin recién se realiza en la acción (una pintura), y hay fines **poseídos** cuando el fin ya existe pero recién se manifiesta como tal (una persona que amo).

3.6. Crisis y renacimiento de la Metafísica

3.6.1. La crisis de la Metafísica

Con la Ilustración y el Racionalismo del siglo XVII, la metafísica como forma tradicional de la filosofía, entró **en crisis**. El *ordo* establecido de la Edad Media, en el cual todo tenía su lugar y significado específico, tiene que ceder a una concepción **científica** del mundo, en donde reina la cuantificación (Descartes) y el principio de la verificación empírica. En este marco la Metafísica fue considerada cada vez más un asunto no-científico, dogmático y hasta ocultista. La crítica radical de la Metafísica de parte del racionalismo como del empirismo han contribuido sin embargo a una concepción más moderna y científica de esta disciplina.

Según Manuel Kant, la Metafísica es imposible como **ciencia** porque le falta el elemento empírico de la percepción. De esta manera el objeto de la Metafísica es netamente especulativo, y da lugar a antinomias y paralogismos, es decir: a controversias entre diferentes posi-

ciones sin la posibilidad de decidir en base a argumentos racionales o evidencias empíricas. Esto se ve claramente en las cuestiones básicas de las tres ramas de la Metafísica: la cosmología, psicología y teología racionales. Se puede defender tanto la infinitud como la finitud del mundo, la existencia sustancial como fenomenal de un yo, la existencia como la inexistencia de Dios en base a argumentos netamente racionales.

Aunque la Metafísica como 'ciencia' es imposible, para Kant su contenido pasa al nivel **práctico**, dando lugar a la moral y la fe religiosa. La Metafísica como sistema teórico es puro dogmatismo que no puede pasar el criterio racional de la Ilustración. Pero como 'postulado práctico' sigue teniendo su vigencia y verdad.

Lo que Kant todavía quería salvar de la Metafísica queda totalmente destruido por el **positivismo** y las diferentes corrientes empiristas de los siglos XVIII y XIX. El positivismo acepta sólo como científico y útil, lo que puede ser comprobado empíricamente, es decir, lo que entra como objeto de nuestra percepción sensitiva. Todo el resto queda obsoleto como 'ideología' o 'religión'. Así también la Metafísica pasa a ser una expresión ideológica que no debería pertenecer a la Filosofía, sino que es asunto de 'fe'.

3.6.2. El renacimiento moderno de la Metafísica

A pesar de esta crisis moderna y la crítica radical por muchos representantes de la filosofía moderna, la Metafísica siempre seguía en otras posturas filosóficas. Así por ejemplo, fue incorporado en el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel), en los sistemas racionales de Spinoza y Leibniz, como también en las corrientes de irracionalismo (Nietzsche, Marx, Schopenhauer). Sin embargo sufrió un cambio sustancial en comparación con la concepción teocéntrica de la Edad Media. El fundamento y primer objeto de la Metafísica moderna ya no es Dios, sino el sujeto trascendental o absoluto, una fuerza vital como la voluntad o la dialéctica, la materia en proceso o un espíritu absoluto. La Metafísica moderna es una **metafísica sin Dios**, lo que no significa que sea ateísta; Dios ya no es considerado como un ente entre otros. Más y más se guarda la **diferencia ontológica** entre lo finito y lo infinito.

En el siglo XX la Metafísica experimenta un renacimiento a pesar de una tendencia cientificista y positivista (Filosofía Analítica). La Fenomenología y el Existencialismo critican la actitud **reduccionista** del cientificismo y positivismo y quieren rescatar fenómenos y aspectos descartados por un racionalismo muy rígido. Así, surge una nueva onda 'metafísica' que no es una réplica de la metafísica medieval, sino una expresión propia de nuestro tiempo. Cabe mencionar a filósofos como Husserl, Heidegger, Sartre, Whitehead, Russell, Hartmann y Lévinas, que han dando cada uno impulsos para la reflexión metafísica, sea en sentido realista, fenomenológico, ético o cosmológico. También la lógica moderna, en especial la **lógica modal**, se acerca cada vez más a un modelo metafísico ('mundos posibles') para entender la naturaleza de la contingencia, necesidad y conocimiento. De ahí también surge otro intento de 'teodicea moderna', incluyendo demostraciones de la existencia de Dios, criticadas a fondo por la Ilustración.

3.7. RESUMEN

- ❑ La **Metafísica** es la filosofía fundamental, porque estudia las características más generales de todos los entes.
- ❑ También se la llama **ontología** porque es la ciencia del **ente en cuanto ente**.
- ❑ Cada ente consiste de **esencia** ('lo que') y de **existencia** ('es').
- ❑ Además cada ente tiene un aspecto sustancial y otro accidental.
- ❑ La **substancia** es tanto el **substrato**, la **esencia** (general) como el **ente concreto** (subst. segunda).
- ❑ Los **accidentes** resumen los aspectos que están sujetos a cambios sin afectar la misma substancia.
- ❑ La esencia corresponde con la **forma sustancial** que sólo cambia en cambios sustanciales.
- ❑ La **materia signada con cantidad** es el principio de individuación de los entes corpóreos; la **forma sustancial** de los entes espirituales.
- ❑ Los **trascendentales** son aquellos atributos que poseen **todos** los entes.
- ❑ Hay seis diferentes trascendentales: la **cosa**, la **unidad**, el **algo**, la **verdad**, la **bondad** y la **belleza**.
- ❑ La **causalidad** es una realidad universal con principios propios.
- ❑ Existen 4 tipos de causas: **causa material, causa formal, causa eficiente** y **causa final**.
- ❑ La Metafísica entró en **crisis** por la Ilustración y las corrientes reduccionistas del positivismo y empirismo.
- ❑ En este siglo se vive un **renacimiento** desde diferentes posturas filosóficas.

4. COSMOLOGÍA

4.1. Definición e importancia

La Cosmología es aquella disciplina filosófica que tiene como **objeto material**, el mundo objetivo, es decir el conjunto de los **entes corpóreos**. La Cosmología es una rama de la metafísica especial, que trata –en el triángulo filosófico– la parte de la objetividad (mundo externo).

La 'Cosmología' también suele llamarse **filosofía de la naturaleza** o **filosofía física** (*physis* significa 'naturaleza'). El término 'cosmología' viene de las dos palabras griegas *kosmos* (el mundo material) y *logos* (razón, intelecto), es decir significa el estudio del mundo material. Pero el término *kosmos* tiene además un significado de 'mundo **ordenado**', opuesto al **caos**.

El **objeto material** de la cosmología es el **mundo material o corpóreo** y su orden sistemático. Así es una parte de la metafísica, que estudia un cierto tipo de entes, o sea aquellos que tienen materia o que son materiales. Entonces ni se dedica al estudio de Dios (teodicea) ni al estudio de los entes espirituales o almas (psicología).

El **objeto formal** de la Cosmología es la **estructura principal y fundamental** del mundo físico, es decir los principios básicos y las primeras causas. En esto la Cosmología se distingue de las ciencias reales como la física, química, astronomía que también estudian (una parte de) el mundo material, pero por sus causas próximas y su estructura superficial.

Podemos entonces definir la Cosmología como **aquella disciplina metafísica que estudia los entes corpóreos** (materiales, físicos, móviles) **por sus primeras causas y su ser específico**.

La Cosmología es **importante** para aclarar algunos conceptos básicos como la corporeidad, sustancialidad, causalidad, etc.

Además, es la base imprescindible para las ciencias reales en el sentido que establece conceptos fundamentales como 'materia', 'movimiento' y 'causalidad' que toman como presupuestos las ciencias experimentales. Las ciencias reales empiezan donde la Cosmología termina. Aunque la Cosmología parte de la experiencia del mundo material, sin embargo 'trasciende' el marco experimental para llegar a una concepción universal y fundamental del mundo físico en su totalidad. Las ciencias experimentales se limitan por el marco de la experiencia e investigan los fenómenos detalladamente.

4.2. La mutabilidad del mundo material

Una característica del mundo material es que éste es esencialmente mudable, está en **continuo devenir**. Ninguna de las cosas de este mundo permanece siempre igual, ni dura para siempre. Todos los entes corpóreos están sujetos a permanente transformación aunque parezca que a veces todo es estático.

Cuando hablamos de la **mutabilidad** como propiedad esencial del mundo material, no solamente pensamos en el movimientos local, sino en todo tipo de **cambio** que afecta al ente. El cambio es un proceso intermedio entre ser y no-ser. La generación es el proceso de no-ser al ser, y la corrupción es el proceso del ser al no-ser. Pero no podemos considerar estos cambios como absolutos en el sentido de una creación desde la nada o una aniquilación a la nada. Estrictamente hablando, en el cambio sólo se trata de la **transformación** de un ente a otro, o de un atributo de un ente a otro.

4.2.1. El problema del devenir

El problema filosófico de la mutabilidad o del devenir consiste en la aparente oposición de ser y devenir. Mientras el ser tiene las características de necesidad, eternidad e inmutabilidad, el devenir se caracteriza por la contingencia, temporalidad y mutabilidad. Parece que ser y devenir se excluyen mutuamente. La cuestión de fondo entonces es, cómo conciliar estos dos aspectos sin caer en posiciones extremas.

Principalmente hay **cuatro posiciones** con respecto al problema de la mutabilidad, que ya fueron expresadas en la antigüedad.

1. Sólo existe el **devenir**, es decir la realidad material se encuentra en permanente cambio sin que nada quede igual.
   Esta ha sido la posición de **Heráclito** en la antigüedad, quien afirmó la transformación constante de todas las cosas (*panta rhei:* 'todo fluye').
   Esta posición puede ser llamada **dinamismo absoluto** y lleva en última instancia a un **relativismo** absoluto, porque no hay ningún punto de referencia estático desde el cual se pueda juzgar la verdad de la realidad. Todo conocimiento es provisional y mudable. No existe ninguna verdad eter-

na y universal. Así toda ciencia es imposible, inclusive cualquier intento de establecer normas universales.

2. Sólo existe el **ser**, es decir lo que existe verdaderamente es eternamente igual, sin ningún cambio. Todo lo que nos parece mudable es pura apariencia. En el fondo todo es necesario, inmutable y eterno.
   Es la posición de **Parménides** en la antigüedad, quien afirmó la existencia del ser absolutamente inmutable y la inexistencia del devenir.
   Esta posición puede ser llamada **estaticismo absoluto** y lleva a un **determinismo** absoluto en donde no existe ninguna contingencia. Así el mundo material no tiene sustancialidad, más bien es apariencia nada más. Todo conocimiento verdadero es necesario y eterno. No existe conocimiento experimental verdadero.

3. El ser y el devenir son características de **dos mundo diferentes**. Para salir del extremismo de las dos posiciones anteriores, **Platón** ha dividido la realidad en dos niveles totalmente separados. El mundo sensible y material es el mundo de Heráclito, es decir absolutamente mudable y contingente. Pero existe por encima otro mundo trascendente que es el mundo de Parménides, en donde todo existe eterna, necesaria e inmutablemente (las ideas).
   Esta posición puede ser llamada un **dualismo absoluto** y lleva en última instancia a la **depreciación** del mundo material. Para llegar a un conocimiento verdadero hay que dejar el mundo material y 'escapar' al mundo ideal. No existe ninguna compatibilidad entre el ser y el devenir.

4. El ser y el devenir son dos aspectos **del mismo ente material**. En vez de proyectar el ser inmutable a un mundo trascendente, **Aristóteles** lo ubica en el mismo ente mudable. Así cada ente tiene tanto un aspecto perdurable (ser), como un aspecto mudable (devenir). La diferencia trascendente de Platón se convierte en inmanente (en el ente mismo).

Esta posición se llama **hilemorfismo** y puede explicar tanto la mutabilidad como la constancia, tanto la necesidad como la contingencia de los fenómenos.

Resumiendo: (cuadro parte inferior).

Sólo la posición de Aristóteles (y más tarde de Santo Tomás) sabe explicar la dialéctica de ser y devenir **inmanentemente**, es decir en los mismos entes, sin absolutizar ni el uno ni el otro, y sin abrazar un dualismo extremo.

4.2.2. Análisis del cambio

Tomemos como ejemplo el agua que se va a hervir, lo cual no es un movimiento local. En cada cambio (o movimiento) intervienen diferentes **aspectos**.

1. El **móvil** o **sujeto**, es decir lo que se mueve o lo que cambia. En nuestro ejemplo es el agua como 'material'.

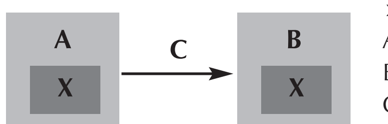
2. El **término *a quo*** del cambio, es decir la situación del móvil antes de efectuar el cambio, el punto de partida. En nuestro ejemplo es el agua fría.

3. El **término *ad quem*** del cambio, es decir la situación del móvil después de efectuar el cambio, el

POSICIÓN FILOSÓFICA	SER	DEVENIR
1. Dinamismo Absoluto (Heráclito)		existe solo
2. Estaticismo Absoluto (Parménides)	existe solo	
3. Dualismo Absoluto (Platón)	existe verdaderamente en un mundo ideal	existe aparentemente en el mundo material
4. Hilemorfismo (Aristóteles)	existen juntos en el ente concreto	

punto de llegada. En nuestro ejemplo es el agua hirviendo (puede estar hervida y fría).

4. El **cambio** (o **movimiento**) mismo, es decir el proceso intermedio que relaciona el término *a quo* con el término *ad quem.* En nuestro ejemplo es el calentamiento del agua.
Esquemáticamente:



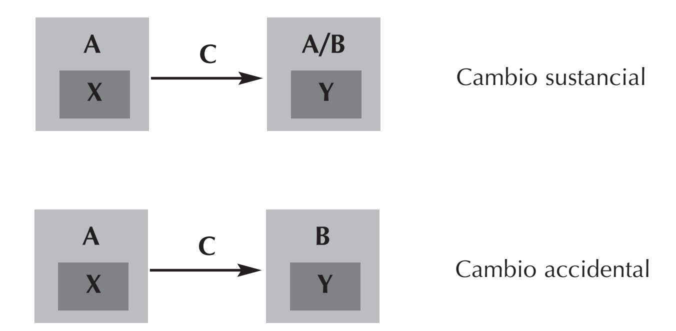
x: el móvil (sujeto)
A: término *a quo*
B: término *ad quem*
C: proceso de cambio

Existen diferentes **tipos de cambio**:

1. **Cambio sustancial:** un cambio sustancial ocurre cuando una substancia (un ente concreto) deja de ser lo que era y se transforma en otra distinta. En los entes vivos esto ocurre con la muerte, y en los demás entes puede ocurrir un cambio sustancial por descomposición o deformación extrema (por ejemplo una pieza de madera se convierte en silla; por reacción química el agua se convierte en oxígeno).
En el ámbito natural cada cambio sustancial está acompañado (o antecedido) por **cambios accidentales**. La muerte de una persona manifiesta cambios accidentales (temperatura baja, color pálido, el corazón se para, etc.). Sólo en el caso de la transubstanciación en la Eucaristía (que pertenece al ámbito sobrenatural, es decir es objeto de fe) ocurre un cambio sustancial sin ningún cambio accidental.

2. **Cambio accidental:** un cambio accidental ocurre cuando un ente sufre algunas modificaciones, pero sin dejar de ser el mismo ente.
Hay tres diferentes tipos de cambios accidentales:

a) **Cambio cualitativo** o **alteración**: este cambio ocurre como modificación en la calidad (en atributos cualitativos) de un ente (por ejemplo: una persona que se ruboriza).
b) **Cambio cuantitativo o dimensivo,** es decir **crecimiento y disminución:** este cambio ocurre como modificación en la cantidad (en atributos cuantitativos) de un ente, es decir con respecto a su tamaño, número o volumen (por ejemplo: un globo que se infla).
c) **Cambio local** o **movimiento**, es decir el desplazamiento en el espacio (por ejemplo: el tren que corre).
Resumiendo:



4.2.3. Acto y potencia

Para poder explicar la mutabilidad de los entes corpóreos hay que distinguir dos diferentes modos de ser en los entes: **potencialidad y actualidad.**

El **ser actual** de un ente es el conjunto de atributos que un ente tiene realmente en un cierto momento de tiempo. Cuando un árbol florece, este atributo le es actual, o con otras palabras: el florecer del árbol es uno de los **actos** que posee el árbol. Los actos de un ente son sus perfecciones, es decir sus **propiedades existentes**, tanto esenciales como accidentales. Últimamente el acto de un ente corresponde a su esencia y su forma, que representan el *quod* (‘como’) de un ente.

Si un ente sólo tuviera acto, es decir propiedades actuales y realizadas, no sería posible ningún cambio. Esto es el caso de Dios. Dios es Acto Puro, porque eternamente tiene sus atributos realizados (actuales).

En los entes corpóreos hay otro modo de ser que es la potencialidad. El **ser potencial** es el conjunto de atributos que un ente no tiene actualmente, pero que **puede** adquirir o poseer. El agua tiene la propiedad potencial (o la **potencia**) de ser caliente aunque en realidad esté fría.

Las propiedades potenciales de un ente dependen de la misma naturaleza del ente. Una piedra por ejemplo no tiene la potencia de escribir un libro, ni de moverse por sí sola. Un hombre no tiene la potencia (natural) de ser infinito, pero sí de comprender la filosofía.

La **potencia** es la raíz y condición necesaria para que haya cambio, y por lo tanto para que haya contingencia (en sentido diacrónico).

El cambio mismo es el proceso que lleva a un ente de un estado potencial a un estado actual, o mejor dicho: que **actualiza** (realiza) una propiedad potencialmente presente.

Ahora, tanto las propiedades actuales como las potenciales pueden ser algo positivo o algo privativo (ausencia de algo). Si escribo, tengo la propiedad actual de 'escribir', pero a la vez tengo la propiedad (privativa) de 'no-dormir'; la negación de esta propiedad, es decir 'dormir', es entonces una propiedad potencial. A la vez tengo la propiedad potencial de 'no-escribir', cuya negación sería la propiedad actual de 'escribir'.

En general: Cuando P (p1, p2, p3,…) es el conjunto de propiedades (conceptos) **posibles**, es decir existentes en por lo menos un 'mundo posible', cada ente tiene o la propiedad respectiva o su negación (es decir: no la tiene): (cuadro en la parte inferior de esta página).

Entonces para una piedra tendríamos la secuencia de **propiedades actuales**: p1, p3, p4, p6, p10,…; y la secuencia de **propiedades no-actuales**: p2, p5, p7, p8, p9, p11,… como se resume en el cuadro inferior.

Ahora, las propiedades no-actuales (–) **algunas** son propiedades **potenciales** según la naturaleza del ente, y otras son propiedades **imposibles** para el ente concreto.

El cambio mismo también es un acto, pero un **acto imperfecto**, porque es una mera transición de una perfección de un ente (p.ej. calor frío) a otra perfección (calor caliente), sin quedarse como propiedad (actual o potencial). Por ejemplo, el 'calentamiento' del agua es un 'acto imperfecto' como cambio de la perfección 'fría' (o la propiedad potencial 'caliente') a la perfección 'caliente' (o la propiedad actual 'caliente').

Así Aristóteles define el cambio como <<el acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia>>, es un 'acto' intermedio entre potencia y acto pleno. Santo Tomás concluye que el cambio <<es un acto imperfecto y de lo imperfecto>>.

Con la introducción de **potencia** y **acto** como dos modos de ser de los entes corpóreos, Aristóteles logra explicar el cambio y la mutabilidad sin dejar el momento de constancia (ser), y sin recurrir a un mundo trascendente.

4.3. La substancia corpórea

En el marco de la metafísica general, ya hemos hablado de 'substancia' y 'accidentes'. En la cosmología nos toca estudiar el mismo tema, pero restringido a entes materiales o corpóreos.

La observación de los cambios en las cosas manifiesta la distinción entre substancia y accidentes. Hay muchas modificaciones que sólo afectan la 'superficie' de un ente, pero que no cambian su identidad como ente. Estas propiedades 'superficiales' las llamamos **accidentes** o **propiedades accidentales**, y las modificaciones que los afectan son **cambios accidentales**.

Pero si una modificación toca la misma identidad de un ente y la sustituye por otra diferente, es decir: si la modificación cambia el ente como tal y no sólo aspectos, entonces la modificación afecta algo del 'núcleo' del ente, lo cual llamamos **substancia**, y la modificación que la afecta es un **cambio sustancial**.

4.3.1. Concepciones de 'substancia'

Podemos decir que la substancia es el **móvil o sujeto** que queda idéntico a través de un cambio accidental. Para que haya atributos o propiedades, 'algo' tiene que ser 'portador' de éstas; este 'algo' se llama 'substancia', es decir literalmente '**lo que está por debajo**'. Sólo de 'algo' hay atributos, de un no-ente no hay propiedades (*de non-ente attributi non sunt*).

	p1	p2	p3	p4	p5	p6	p7	p8	p9	p10	p11	………
Tiene p (+)												Actual
No tiene p (–)												No-Actual

Por ejemplo, para una piedra:
p1 = 'ser material' (+)
p2 = 'ser espiritual' (–)
p3 = 'ser sólido' (+)
p4 = 'tener volumen' (+)
p5 = 'moverse por sí solo' (–), etc.

Pero también hablamos de 'substancia' cuando nos referimos a un ente concreto e individual; este 'centro unitario' es la **substancia corpórea** (por ejemplo, Juan, este ladrillo, este texto, etc.).

Así podemos diferenciar las siguientes concepciones de la **sustancialidad**:

1. La **substancia** es el **núcleo esencial** de un ente, aquello que pertenece al ente como su **esencia** necesaria para que sea este ente (esencia específica, no individual).
   Así podemos decir que la substancia es el conjunto de propiedades esenciales que posee un ente concreto; o sea aquellas propiedades que posee un ente en todos los 'mundos posibles' en los cuales existe.
   Si (E) es cualquier propiedad esencial de (x) y (x) cualquier ente corpóreo, podemos decir:

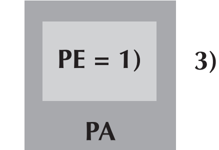
   Æx (x ↔ Ex)

   Si un ente (x) pierde una de sus propiedades esenciales (E), significa que el ente deja de existir como este ente (muerte etc.).

2. La **substancia** es el **portador** o el **sustrato** que lleva las propiedades accidentales. Esto corresponde con el sentido etimológico del término <<substancia>>. Los atributos accidentales no existen en sí mismo, sino siempre 'en otro'; este 'otro' es justamente la substancia como sustrato. La substancia entonces no es 'en otro', sino siempre **en sí mismo**; pero lo que está 'en otro' presupone como condición necesaria un sustrato gracias al cual puede existir realmente.
   La 'substancia' en los sentidos 1) y 2) fue llamada por Aristóteles **Segunda Substancia**.

3. La **substancia** es el **ente concreto e individual** como unidad ontológica. En este sentido cada ente particular es una substancia. Esto fue llamado por Aristóteles la **Primera Substancia**.
   La dificultad con esta concepción es que no es fácil determinar a veces si algo es substancia (por ejemplo: un árbol), parte de una substancia (una rama del árbol) o un conjunto de substancias (un bosque de árboles).
   Cuando hablamos de **substancia corpórea** nos referimos a esta concepción.
   Mientras la concepción 1) expresa un sentido **específico** (y universal), la concepción 3) expresa un sentido **individual** de 'substancia': substancia es el **ente individual** o el **individuo** que incluye tanto propiedades esenciales (PE) como propiedades accidentales (PA):

   La substancia 1) es una parte de la substancia 3)



3)

4. La **substancia** es lo que **existe en y por sí mismo** (*ens per se subsistens*). Según esta concepción (por ejemplo de Spinoza) substancias sólo son aquellos entes que en su ser y en su esencia no dependen de ningún ente externo. Así la **única substancia** es Dios, porque es el único ente que existe absolutamente por sí mismo. Todos los demás entes deben su ser a otro.

Como se aplica el concepto de 'substancia' a todos los entes –desde la piedra hasta Dios– es una **noción análoga**. Podemos hablar de diferentes grados de sustancialidad, por ejemplo de substancias **finitas** e **infinitas**, de substancias **materiales** y **espirituales**. En la cosmología sólo hablamos de **substancias materiales finitas**.

La **substancia corpórea** entonces es el ente concreto como unidad ontológica que tiene, puede adquirir o perder atributos (concepción 3). Pero la substancia corpórea no es simple como la substancia infinita de Dios, sino más bien **compuesta**. Sobre todo podemos distinguir 'partes' esenciales y 'partes' accidentales en una substancia corpórea.

La substancia corpórea es una realidad **inteligible** en sí misma y no directamente sensible. Es entonces el intelecto que conoce un ente en cuanto es 'substancia'. Los sentidos nos alcanzan solamente datos sueltos sobre cualidades (color, dureza, etc.) o cantidades (tamaño, peso, etc.), pero no una concepción completa e integral de un ente (por ejemplo, de Juan).

Pero la substancia corpórea es sensible ***per accidens***, porque el intelecto recién conoce un ente como ente a raíz de los datos que le han alcanzado los sentidos (véase en 'Gnoseología').

4.3.2. Los accidentes

Los accidentes o propiedades accidentales son aquellos atributos de un ente que no expresa la misma

esencia, sino algo que le 'cae por casualidad' (accidere = 'caer casualmente'). Los accidentes no existen en sí mismos, sino **siempre en otro**, es decir en una substancia.

Mientras la substancia representa el individuo concreto, los accidentes representan el conjunto de propiedades **universales** (grande, verde, viejo etc.) que no pueden existir en sí mismos; los accidentes como *universalia* no son 'entes' (*res*), sino existen en entes (*in rebus*).

Cada ente concreto e individual es una composición de substancia y accidentes. Sin accidentes sería imposible la **mutabilidad** de los entes corpóreos, tanto sustanciales como accidentales. Aunque los accidentes y la substancia son realmente distintos, no se los puede separar físicamente, porque no puede existir una substancia corpórea sin accidentes, y menos todavía accidentes sin substancia. Sustancialidad y accidentalidad siempre van unidos en los entes corpóreos.

4.3.2.1. Tipos de accidentes

Desde Aristóteles existe una lista de nueve **categorías** que expresan los diferentes tipos de accidentes. En el transcurso de la historia de la filosofía hubo varios intentos de revisar esta lista porque parece que el esquema no es muy sistemático.

Presentamos primero la lista de Aristóteles: cantidad, cualidad, relación, lugar, posición, posesión, tiempo, acción y pasión. Podemos agruparlos según la naturaleza y el grado en que afectan a la substancia corpórea:

1) Accidentes **intrínsecos** son aquellos que afectan la substancia de una manera intrínseca, es decir en sí misma.
   a) De modo **absoluto:** la Cantidad y la Cualidad (corresponden a los atributos entitativos accidentales).
   b) De modo **relativo:** la Relación (corresponde a atributos relacionales).

2) Accidentes **extrínsecos** son aquellos que no afectan la substancia en sí misma, sino sólo mediante un medio o sistema de referencia externos. Son: el Lugar, la Posición, la Posesión, el Tiempo.

3) Accidentes **mixtos**, por parte intrínsecos, por parte extrínsecos.
   Son: Acción y Pasión

Manuel Kant ha reducido las categorías a cuatro tipos, es decir cantidad, cualidad, relación y modalidad, de los cuales cada uno tiene tres sub-tipos.

No existe entonces una sola clasificación de los accidentes. Con la lógica modal moderna podríamos concebir los accidentes como **propiedades** (accidentales) de un ente:

Existen **propiedades monádicas** que son aquellos atributos de un ente que este posee sin ninguna referencia a otro ente. En la lógica se las expresa por conceptos universales (F, G, H) y un sólo individuo (a,b,c). Si por ejemplo predicamos de Juan propiedades monádicas, decimos 'Juan es varón' (Fa), 'Juan es grande' (Ga), 'Juan duerme' (Ha).

Ya vemos que las propiedades monádicas o **inmanentes** abarcan todos los accidentes cuantitativos, cualitativos, pero también de acción y pasión. Siempre y cuando que no interfiera otro ente como término externo.

Las **propiedades relacionales** representan todos aquellos atributos que tienen por lo menos dos términos, es decir que hacen referencia a otros entes externos o trascendentes. En la lógica se las expresa por conceptos universales y más de un individuo que interfieren. Predicando de Juan (a) propiedades relacionales, podemos decir: 'Juan es hermano de Marcos (F(a,b)), 'Juan está en Lima' (G(a,c)), 'Juan cumple años mañana' (H(a,d)).

Las propiedades relacionales o **trascendentes** abarcan los accidentes de relación, de lugar, posesión y tiempo, porque todos presuponen un marco de referencia trascendente al ente que posee los accidentes.

4.3.2.2. Relación entre accidentes y substancia

Algunos accidentes (o propiedades) tienen una relación mucho más estrecha con la esencia (o substancia como sustrato) que otros. Estos se llama **propiedades esenciales**, pero muchos autores las confunden con las propiedades necesarias. Cuando por ejemplo alguien dice: 'La gravedad es una propiedad necesaria de los cuerpos', se quiere decir en realidad, que es una propiedad esencial.

Ya hemos definido las propiedades en la Metafísica general por medio de la teoría de los 'mundos posibles'. Aquí solamente queremos aclarar lo que es imprescindible para la cosmología.

1) **Ningún** ente corpóreo tiene **propiedades necesarias**, porque sólo entes necesarios las pueden tener, y el único ente necesario es Dios. Los entes

corpóreos son contingentes, es decir: no existen en **todos** los 'mundos posibles'.

2) **Todas** las propiedades de un ente corpóreo son **contingentes** (en un sentido sincrónico). Esto nos parece de repente extraño. Pero no hay que confundir 'contingencia' con 'mutabilidad'. Una propiedad de un ente puede ser inmutable (por ejemplo la propiedad 'ser hombre' de Juan, o la propiedad 'gravedad' de una piedra), pero a la vez contingente, porque el mismo ente hubiera podido no-existir.

3) Entre las propiedades (contingentes) de un ente corpóreo hay algunas que son **esenciales**, y otras **accidentales**. Las propiedades **esenciales** son las que posee un ente en todos los 'mundos posibles' en los cuales **existe**. Es decir: **si** existe un ente, tiene sus propiedades esenciales. Las propiedades esenciales no cambian en el tiempo, salvo cuando se produce un cambio sustancial que acaba con la existencia del ente. Es decir: las propiedades esenciales no están sujetas a la contingencia diacrónica.

4) Las **propiedades accidentales** son las que posee un ente en por lo menos un 'mundo posible', pero no en todos en los cuales existe; para los entes corpóreos uno de estos mundos es el 'mundo actual'. Pero no las poseen siempre, sino que están sujetos al cambio (sincrónica y diacrónicamente contingentes). Son las propiedades accidentales que cambian en el tiempo.

Resumiendo tenemos los siguientes axiomas para propiedades de entes corpóreos (PN: 'propiedad necesaria'; PE: 'p. esencial'; PC: 'p. contingente'; PA: 'p. accidental'):

(1) Æx(PN(x)↔N(x))

Propiedades necesarias. (*necessitas consequentis*).

(2)Æx(-N(x) ↔ PC(x))

Propiedades contingentes

Propiedades esenciales (*necessitas consequentiae*).

Propiedades esenciales (inmutabilidad temporal).

(3a)Æx(N(x → PE(x)))
(3b) Æx(x → (PE(x)(t1) & PE (x)(t2)))

Propiedades accidentales
(contingencia sincrónica)

Propiedades accidentales (mutabilidad temporal).

(4a) Æx (x → P(-PA(x)))
(4b)Æ(x → PA(x)(t1) & P(-PA(x)(t2))))

Son entonces propiedades esenciales las que afectan la misma substancia en su **existencia**, y la ausencia o pérdida de una de ellas provoca la **inexistencia** (corrupción) del ente. Las propiedades **accidentales** sólo afectan la esencia en el sentido amplio de 'ser-así'; la desaparición de una propiedad accidental provoca una **modificación** del ente.

4.4. Materia y forma

Aunque todo lo que existe en el mundo material tiene carácter **individual** y es distinto uno de otro, sin embargo hay algunas estructuras que se repiten y que son comunes o **universales**.

Los individuos materiales se sitúan dentro de una **especie** (por ejemplo, los perros pertenecen a la especie 'perro'), y estos a su vez dentro de un **género** (por ejemplo 'animal').

Así todos los entes corpóreos están en permanente transformación, pero sin perder algunas características universales. Esto nos lleva a la conclusión de que las cosas corpóreas son esencialmente compuestas, y que la composición fundamental es la de **forma** y **materia**.

4.4.1. El hilemorfismo

La mutabilidad de los entes corpóreos fue explicada por Aristóteles de una manera más consistente y más realista que por los modelos de Heráclito, Parménides y Platón. Así llegó a la **teoría hilemórfica** que dice que cada ente corpóreo está compuesto por materia (*hylé*) y forma (*morphé*).

La composición hilemórfica de los entes corpóreos se puede demostrar por dos vías:

1. Por los **cambios sustanciales:** en los cambios sustanciales una cosa deja de ser (pierde el *esse simpliciter*) o llega a ser. Porque esta transformación afecta la misma **esencia** (y por lo tanto la substancia) del ente, tenemos que preguntarnos cuál es el **sujeto** de la transmutación sustancial; en los cambios accidentales es la substancia. Lo que queda

permanente a través de cambios sustanciales no puede ser la misma substancia, sino una 'parte sustancial' que denominamos **materia**. Cuando el cigarrillo se convierte en ceniza, es la materia lo común y duradero, aunque cambien muchas propiedades.

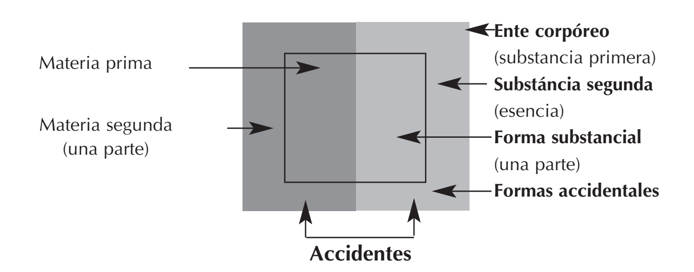
2. La **multiplicidad de individuos de la misma especie**: aunque todos los perros son idénticos en cuanto a su esencia específica ('perro'), sin embargo, difieren en varios aspectos uno de otro. Mientras la **forma** es la base para la semejanza entre varios individuos, la **materia** es la base para la diversidad e individualidad de los miembros de una misma especie.

Una cosa corpórea se compone **esencialmente** de forma y materia, es decir, que la forma y la materia son co-principios de la substancia corpórea. Si (x) es una substancia corpórea existente, (x) tiene tanto un aspecto material (M) como formal (F):

$$\text{Æ}x(N(x \rightarrow (Mx \,\&\, Fx))) \leftrightarrow \text{Æ}x(-P(x \rightarrow (Mx \,\&\, - Fx)))$$

La forma tiene tanto aspectos esenciales como accidentales; la parte esencial de la forma se **llama forma sustancial**, y la parte accidental son las **formas accidentales**. La materia también tiene aspectos esenciales y se llama **materia prima** y aspectos accidentales que son **determinaciones** de la **materia segunda**.

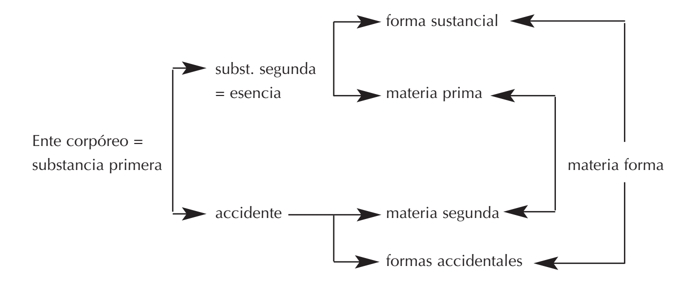
Entonces:



Tanto la materia como la forma no son 'entes' (*quod*) sino **principios** de entes (*quo*), que no son 'aislables' físicamente, porque siempre van juntos (co-principios). Ni la forma ni la materia pueden existir separadamente (en el mundo material; en el mundo espiritual es diferente).

Materia y forma se unen como **potencia** y **acto**. La materia es la potencia de la forma, y la forma el acto de la materia. La substancia concreta es 'materia formada' o 'forma materiada', es decir la composición de forma y materia.

Tenemos entonces las siguientes correspondencias:



4.4.2. La materia

Como el concepto de 'substancia' también el concepto de 'materia' tiene dos sentidos:

1) La **materia prima** o **materia primera** es el **principio** que junto con la forma constituye el ente concreto (substancia corpórea).

2) La **materia segunda** es este ente concreto o material, es decir el individuo sensible.
Así el ente corpóreo o materia segunda (Ms) es el conjunto compuesto por materia prima (Mp) y forma (F):

$$Ms = Mp + F$$

Filosóficamente nos interesa la **materia prima** como (co-)principio de los entes corpóreos. La materia prima es el sujeto primero del ente corpóreo, es el sustrato como principio esencial que permanece a través de una mutación sustancial.

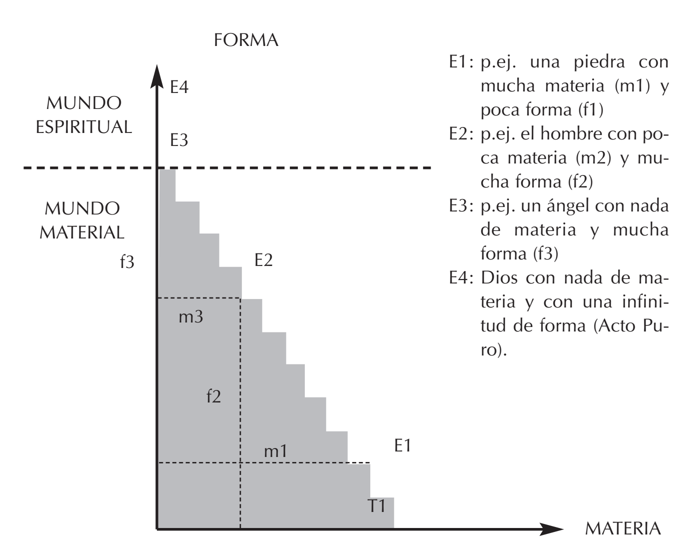
Lo que llamamos en la vida cotidiana 'materia prima' (cobre, madera, hierro, etc.) es filosóficamente ya 'materia segunda', porque se trata de entes concretos y sensibles con una forma.

La **materia prima** no es un ente, sino un principio de entes, y necesita de la forma para constituir un ente completo y real. Por lo tanto no existe la **materia pura** salvo como la abstracción intelectual (concepto). Así la materia prima no es directamente sensible, sino sólo per accidens, es decir, por medio de los atributos sensibles hilemórficos. Como principio esencial de la substancia corpórea es directamente **inteligible**.

La materia prima es **potencia pura**, completamente indeterminada, que carece de toda actualidad. Por lo tanto no puede existir como tal (porque la existen-

cia es un acto). En el ámbito del mundo material ni la materia pura (potencia pura), ni la forma pura (acto puro) existen como entes; pero en el ámbito de lo espiritual sí existe la **Forma Pura** (Acto Puro) que es Dios. Todos los entes corpóreos necesariamente tienen tanto materia como forma, de diferentes proporciones según su respectivo grado de ser.

Los entes superiores tienen 'mas' forma y 'menos' materia, y los entes inferiores 'más' materia y 'menos' forma. Todos los entes pueden ser ubicados en la 'cadena del ser' por la ***analogía entis***, en una curva que se extiende desde lo 'mas material' hasta lo 'más formal':



La materia prima tiene las siguientes **propiedades esenciales**:

1) **Ingenerabilidad** e **incorruptubilidad:** en el mundo corporal sólo existe transformación que ya supone la materia y que lleva a otro ente material. La física expresa esto con la ley de la **conservación de la materia** (y energía) en el mundo. Entonces la materia o es eterna (Aristóteles) o fue creada por Dios (San Tomás).

2) **Pasividad**: la materia es pura potencia, y por lo tanto sólo puede **recibir** actos, pero no actuar desde sí misma.

4.4.3. La forma (sustancial)

La forma es un co-principio de la materia; es inteligible, pero no sensible. Por la forma un ente corpóreo tiene una determinada esencia (modo de ser *simpliciter*). Mientras las formas accidentales son modos de ser *segundum quid*, es decir en base a otro en el cual inhieren, la forma sustancial expresa el modo de ser *simpliciter* de un ente, es decir su **esencia**.

La forma sustancial es el principio intrínseco del ente corpóreo por el que éste tiene un cierto **modo de ser sustancial**. La forma es el principio de **unidad** y organización de un ente, la parte determinante de la esencia. Podemos decir que la forma **específica** y determina el ser de los entes corpóreos, mientras la materia **individualiza** el ser. Por lo tanto la forma sustancial representa la **esencia específica** de un ente, la esencia que corresponde con la **especie** a la que pertenece un ente concreto.

Por ejemplo Juan pertenece a la especie 'hombre', y por lo tanto tiene como forma sustancial la esencia específica de 'hombre' que se suele expresar y determinar por medio de la **definición lógica** (por el género próximo y la diferencia específica).

La forma es el principio de **actividad**, y por lo tanto del ser de un ente (porque el ser es un acto). Es decir: La forma actualiza la potencialidad de la materia y le 'da el ser' (*forma dat esse*). Es entonces el primer actor del cuerpo no en sentido temporal, sino por naturaleza.

Cada ente tiene una sola sustancia. Esta es el principio de inteligibilidad de los cuerpos, porque el intelecto conoce por **abstracción** la forma sustancial y la convierte en **concepto**. La inteligibilidad se debe a su inmaterialidad de la forma, aunque en los entes corpóreos siempre depende de la materia.

4.4.4. La individuación

Todo lo que existe es individual; por lo tanto la individuación no es un problema, sino un hecho. Sin embargo nos podemos preguntar qué es lo que hace que una cosa sea justamente este individuo concreto y no otro. Ya hemos visto que el **principio de espectificación** es la forma (sustancial). La forma define a Juan como perteneciendo a la especie 'hombre'.

En la historia de la Filosofía la cuestión de la individuación estaba siempre estrechamente relacionada con el problema de los **universales** (véase 3.3.4.). Según Aristóteles y Santo Tomás el principio de individuación tiene que ser la **materia** porque la forma no lo puede ser (puesto que ya es principio de especificación). Es la materia la que recibe la forma y la individualiza, es decir **multiplica** la especie en diferentes individuos, uno diferente del otro.

Pero no es la materia prima como principio abstracto la que individualiza, sino **la materia ya *cuantifi-***

cada *(materia quantitate signata*), porque la materia prima abstracta está presente en **todos** los entes. Recién la cantidad dimensiva hace que la materia universal sea **esta** o **aquella** materia concreta y dimensiva.

La materia no puede ser el principio **universal** de individuación, sino sólo de los entes **corpóreos y materiales**. Como los entes espirituales carecen de materia, necesariamente deben tener otro principio de individuación. Aunque ya no es tema de la cosmología, y además condicionado por la existencia revelada sobrenaturalmente por Dios, en el caso de los ángeles sería la **forma** el principio de individuación, de tal manera que cada ángel sería una especie propia.

En el caso del hombre debemos tener en cuenta que éste esté compuesto tanto de un cuerpo como de un alma, es decir que por una parte es la materia el principio de individuación (cuerpo), y por otra, el alma (espíritu) que es la forma. El dilema es el siguiente:

1) Si la materia es el único principio de individuación del hombre, no sería estrictamente el alma individual, sino **universal** la que sigue viviendo después de la muerte. Esta doctrina (platónica) del monopsiquismo fue condenada en 1270 como una posición incompatible con la individualidad del alma humana, y por lo tanto con la doctrina cristiana de las consecuencias individuales del pecado.

2) Si el alma como forma sustancial del hombre es el principio de individuación, hay que explicar cómo una forma sustancial puede ser individual, porque en sí representa la esencia **específica** de un ente. Y como la forma sustancial tiene que ser única en un ente, el hombre no puede tener otra fuera del alma.

Por eso algunos filósofos han concebido como principio de individuación no la materia, sino un conjunto de formas sustanciales y accidentales que se llama la **haecceitas,** es decir 'lo que es aquí y ahora'. La *haecceitas* es la **esencia individual,** es decir, el conjunto de todas las propiedades (esenciales y accidentales) que definen al ente como un determinado individuo.

Así por ejemplo ha desarrollado Leibniz la *notio completa vel individua* (noción completa o individual) que comprende todas las propiedades que tiene un individuo, sea existente en el mundo actual (en pasado, presente y futuro) o en un 'mundo posible' pero no actual. Este principio no depende de ninguna manera de la materia, sino del contenido lógico del concepto ya individualizad (que corresponde a la 'esencia' como contraparte de la 'existencia').

4.5. Compuestos y elementos

Investigando el mundo material y su estructura llegamos a la cuestión de la **divisibilidad** o **indivisibilidad** de la materia, y de **la composición** o **agregación** desde los elementos más pequeños. El problema que se ha planteado en la antigüedad es la pregunta si **existen substancias simples,** es decir, entes que ya no pueden ser divididos en partes más pequeñas. Estos entes se suelen llamar **átomos** (lo 'indivisible') o **elementos**.

De ahí surge el segundo problema con respecto a **las substancias compuestas:** ¿son éstas solamente agregaciones físicas ligadas entre sí por leyes naturales de cohesión, causalidad o gravedad, como lo sostiene el **mecanicismo**, o se trata realmente de substancias, aunque compuestas?

La ciencia moderna parece haber demostrado que toda la realidad corporal consiste en última instancia en **elementos básicos** que son los átomos y las partículas atómicas. Pero cuanto más avanza la microfísica, tanto menos evidente es la teoría de los últimos cuerpos indivisibles. Lo que se conoce de la materia a nivel microfísico, se conoce por evidencia indirecta y conjeturas, es decir por los efectos que producen. La observación directa –si fuera técnicamente posible– interfiere activamente en el comportamiento a nivel atómico o sub-atómico, porque la luz o el láser manipulan lo que se quiere describir 'objetivamente'. Llegamos entonces a un campo de 'indeterminación' (Heisenberg), en donde una misma cosa (por ejemplo la luz) puede tener dos características opuestas (corpúsculo y onda).

El conocimiento actual de las ciencias no nos permite determinar con seguridad cuáles son los elementos, y si realmente existen. Del átomo se ha llegado a la afirmación de partículas elementales a nivel sub-atómico (electrón, protón, neutrón etc.) y de ahí hasta partículas sub-elementales (positrón, quark). No hay suficiente evidencia si la ciencia puede llegar a la afirmación de **últimos** elementos, o si el proceso de división va hasta límites inexperimentables.

Pero como sea, de todas maneras los elementos, o supuestos últimos elementos, también tienen que ser compuestos por materia y forma. En el caso contrario no se podría explicar los cambios sustanciales que ocurren a menudo a nivel atómico o sub-atómico.

Un **compuesto** es una substancia constituida por elementos de otra especie, mientras una **agregación** sería una simple co-existencia de elementos o substancias sin nexo sustancial. Todo indica que los átomos, las moléculas y las estructuras cristalinas no son puras agregaciones sino substancias compuestas, por su fuerte cohesión, su resistencia a la destrucción, etc.

Los componentes están **virtualmente** presentes en el compuesto, guardando en cierta medida sus atributos aunque sufren un cambio sustancial. El oxígeno e hidrógeno están virtualmente presentes en el agua, pero han sufrido en la composición un cambio sustancial.

El estado virtual es un intermedio entre la pura potencia y el acto. La **forma sustancial** del compuesto contiene virtualmente a las formas inferiores; si en una substancia hubiera una pluralidad de formas sustanciales, se trataría sólo de una **agregación de substancias**, y no de una substancia compuesta. En la descomposición del compuesto la forma sustancial principal desaparece, y los componentes se reactúan (inclusive sus formas sustanciales). En el caso del agua, desaparece la forma sustancial de 'agua' y reaparecen las formas sustanciales de 'oxígeno' e 'hidrógeno', cuando se descompone el molécula.

En los entes anorgánicos muchas veces existen **unidades suprasustanciales** o agregaciones de substancias (arena, montaña), que pueden ser desordenadas y ordenadas (p.ej. el sistema solar). El universo es en última instancia una unidad muy compleja y ordenada de entidades suprasustanciales y sustanciales.

En el mundo material no hay ninguna constancia de las substancias, sino una permanente **transformación sustancial** por la cual una substancia se convierte en otra de especie idéntica o diversa. El cambio sustancial puede tener dos direcciones:

1) Producción de una nueva substancia o **generación** (*via ad esse*).

2) Destrucción de la substancia o **corrupción** *(via ad non-esse*).

Pero los dos procesos van unidos porque la destrucción de una substancia implica necesariamente la generación de *otra (generatio unius, corruptio alterius*). En el mundo material ni hay transformación desde la nada (creación) ni a la nada (aniquilación). Vale el axioma metafísico: ***Ex nihilo nihil fit.*** Los cambios sustanciales siempre están acompañados por cambios accidentales.

4.6. La cantidad

La cantidad es el **accidente primero** de los entes corpóreos, puesto que todos los demás accidentes afectan a la substancia a través de la cantidad. 'Cantidad' es la traducción del latín *quantitas* que está relacionado con el *quantum*, es decir la magnitud, la medida, el número y la divisibilidad.

Todos los cuerpos son extensos y tienen *partes extra partes*. El ente material es un *ens quantum*, es decir un ente que tiene cantidad dimensiva. En esto se distingue de los entes espirituales que no poseen dimensión. Por lo tanto podemos concluir que el accidente de la cantidad es derivado de la **materia**.

La cantidad es una **propiedad esencial** de la substancia corpórea, y la afecta intrínsecamente. Si un ente es material (Mx), necesariamente tiene cantidad (Cx):

Æx(N(Mx → Cx))

Para cada substancia existe una determinada cantidad de materia, la cual es la base para la individualidad del *ente (materia quantitate signata*).

Todos los demás accidentes afectan a la substancia a través de la cantidad. Aunque no es un ente sustancial, la cantidad es una propiedad real de la substancia corpórea.

La cantidad continua afecta toda la substancia y es la condición para la continuidad de la materia dentro de una substancia. Si consideramos las substancias como separadas una de otra, la cantidad es **discreta**. La cantidad es la base para la **unidad** (física y trascendental) de cada ente, pero esta unidad es débil y sujeta a la divisibilidad (con los entes espirituales es diferente).

Todo ente material es **divisible** indefinidamente porque siempre tiene partes cuantitativas, pero esto no significa que un ente pueda existir como división real en infinitas partes. Como hemos visto en la teodicea, un 'infinito categoremático' no existe, es decir ningún ente corpóreo (o ninguna de sus partes) puede ser actualmente infinito. Sólo se trata del **proceso** de divisibilidad que es infinito (sincategóricamente).

Todo ente material es **mensurable** porque es cuantificable. El resultado de la mensurabilidad da un número, lo cual es la base de las ciencias de la matemática, geometría y física experimental. Es la cantidad discreta que fundamenta la **numerabilidad** de los entes.

Las magnitudes matemáticas y físicas son el resultado de una **abstracción**, llegando a un marco de referencia de medición (por ejemplo, el sistema métrico). aunque las magnitudes abstractas de estas ciencias son

entes intelectuales, sin embargo pueden ser aplicadas a los entes reales corpóreos, porque tienen su fundamento en última instancia en la cantidad y mensurabilidad de las substancias materiales.

4.7. La cualidad

Las cualidades son accidentes que se dan tanto en las substancias espirituales como en las materiales; así los atributos entitativos de Dios son cualidades. Esta es la razón por la cual las cualidades determinan a la substancia en relación con su **forma** (que también poseen los entes espirituales) y no en relación con la materia, como la cantidad.

Mientras la cantidad es una sola, hay una **diversidad** de cualidades que le son intrínsecas a la substancia. Las cualidades no subsisten (como entes) en sí mismas, sino son modos de ser accidentales (*ens quo*). Aunque la cualidad es un accidente, existen también cualidades que expresan la forma sustancial. Estas cualidades son **esenciales**, y se llaman 'propiedades' de la substancia, respectivamente 'propiedades esenciales' del ente. Por ejemplo 'pensar' es una cualidad esencial de Juan, y es **específica** porque se encuentra en todos los ejemplares de la especie 'hombre'.

Las cualidades son accidentes **reales** que podemos conocer mediante la sensación. Inhieren directamente en la cantidad (e indirectamente en la substancia), pero no pueden ser reducidas a lo cuantitativo, como lo pretende el mecanicismo. Las cualidades corpóreas permiten **grados**, es decir, pueden darse con mayor o menor intensidad. Por lo tanto sólo se puede medir las cualidades *per accidens*, o sea mediante la cantidad.

4.8. La actividad de los cuerpos

4.8.1. Acción y pasión

Actividad y pasividad es una característica universal de los cuerpos que ejercen una constante actividad y reciben el influjo de la actividad de otros cuerpos. Esto es una consecuencia de la **mutabilidad** de las substancias corpóreas.

Como hemos visto (4.2.2.) existen cambios **sustanciales** y **accidentales**. Todos los cambios sustanciales son precedidos de cambios accidentales en los entes corpóreos, es decir en el ámbito natural (el caso de la 'transubstanciación' pertenece al ámbito sobrenatural). Los cambios cuantitativos (aumento y disminución) ocurren **sucesivamente** y son la condición necesaria de cambios **instantáneos** que ocurren en lo cualitativo y en cambios sustanciales.

Las acciones materiales (por ejemplo la causalidad) afectan a la substancia a través de los accidentes, y no directamente.

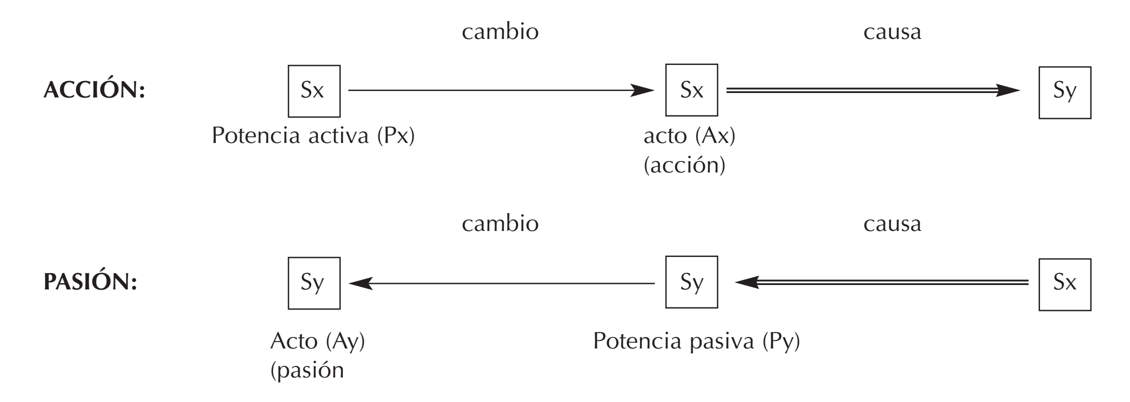
Todo cambio exige que actúe una **causa exterior** al ente que cambia; este axioma no rige para los entes espirituales, porque el alma es el principio de auto-movimiento. Lo que se mueve en lo físico es movido por otro; en los entes vivos es una parte que mueve otra parte. El 'auto-móvil' físico no exixste en sentido estricto.

La causa agente y eficiente tiene que moverse para poder mover a otro ente, es decir cada ente corpóreo es, como causa, un **motor móvil** (sólo Dios es Motor Inmóvil).

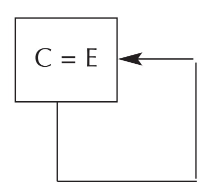
En la **acción**, una substancia –o algunos atributos de la substancia– pasa de un estado potencial a un estado actual. Cuando me levanto de la silla, estoy 'actualizando' la potencia de 'ser parado' que antes sólo existía como potencia, y que ahora se realiza como acto.

En la **pasión**, una substancia recibe el impacto o efecto de una causa eficiente externa, que 'actualiza' una potencia pasiva en la substancia. Cuando alguien me golpea la espalda, se actualiza mi potencia pasiva de 'ser golpeado' que antes no era acto (realidad).

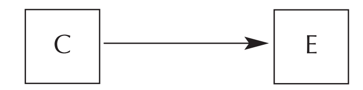
Existen acciones **inmanentes** que tienen como efecto y causa al mismo ente, aunque diferentes partes



(por ejemplo la acción de conocer o de querer); sólo se dan en los entes vivientes.



Las acciones que están dirigidas a otros entes externos se llaman **transeúntes**:



Las substancias corpóreas actúan según un modo de obrar constante y regular, de acuerdo con **leyes físicas naturales** expresadas por leyes científicas que pueden perfeccionarse porque nunca agotan perfectamente el ámbito de las leyes naturales.

4.8.2. Necesidad y contingencia

En la metafísica ya hemos tratado el tema de necesidad y contingencia en un marco general. En el presente contexto vamos a aplicarlo al mundo material.

La modalidad (necesario o contingente) se puede aplicar tanto al **ser** (existencia) del ente como al **obrar**.

1. En cuanto al **ser** tenemos que afirmar que **todos** los entes (tanto materiales como espirituales) infinitos o creados son **contingentes**, porque su existencia depende de la libre decisión de Dios por la creación de este mundo. Este tipo de contingencia se llama la **contingencia sincrónica**, pero a veces también se la llama **necesidad hipotética** o **necesidad ab alio**.

Pero en sí no se trata de la necesidad de la **existencia** del ente, sino de la necesidad del **nexo** entre voluntad divina y creación (el querer de Dios implica la creación); es decir: no se trata de una ***necessitas consequentis*** (necesidad del consecuente), sino de una ***necessitas consequentiae*** (necesidad de la consecuencia).

Si (Qd) es la voluntad y decisión de Dios de crear algo (x), por el mismo acto se realiza la existencia que queda totalmente contingente:

N(Qd(x) → x) I– -N(x) ⇔ P(-x)

Necessitas consequentiae

La proposición equivocada que lleva al **determinismo** es:

Qd(x) → N(x) I– N(x) ⇔ -P(-x)

Necessitas consequentis

Para el modelo y los respectivos axiomas de la **contingencia sincrónica,** (véase 1.5.4).

Para el mundo material esto significa que la existencia de todos los entes, inclusive las leyes físicas naturales, son absolutamente (en sentido metafísico) contingentes. Dios hubiera podido crear un mundo en donde no existirían ni el hombre ni la tierra, y en donde por ejemplo no regiría la ley de gravedad.

Entonces las leyes físicas naturales no son necesarias (como muchos autores siguen afirmando), sino **esenciales**; es decir rigen en este **mundo actual** bajo la condición (antecedente) de que Dios haya decidido crear este mundo. Si (G) es la 'ley de gravedad', (Ma) el mundo actual, y (Qd) la voluntad de Dios, tenemos la siguiente inferencia:

N (Qd(Ma) → Ma)
N (Ma → G)
―――――――――― I–
N (Qd(Ma) → G)

Es decir: la existencia de (G) **no es necesaria** y depende como condición de la voluntad de Dios de crear el mundo actual (Qd(Ma) como condición.

Pero la 'ley de la gravedad' es **esencial** para este mundo actual en el sentido de que los cuerpos siempre y en todas partes están sometidos a esta ley. En otras palabras: la 'ley de la gravedad' es sincrónicamente, pero no diacrónicamente contingente (no cambia en el tiempo).

Contingencia **no es idéntica con mutabilidad o cambio**, y necesidad **no es idéntica con inmutabilidad.**

2. El cambio sustancial presupone otro tipo de contingencia que es la **contingencia diacrónica** o la contingencia que se debe a la mutabilidad por el tiempo.
   Este tipo de contingencia tiene su raíz en la **potencialidad** y se establece como posibilidad de dejar de ser o de adquirir ser. Esto sólo es posible a través del **tiempo** (t1 → t2). Entonces:

x(t1) & P(-x(t2))

3. La contingencia de **obrar** se refiere a los accidentes (sobre todo de acción y pasión) de la substancia, es decir: a la esencia, y no a la existencia. En el caso del hombre depende de su libertad.
   Si (Fx) es una propiedad accidental y (Gx) una propiedad esencial de un ente (x), tenemos los siguientes teoremas:

   Propiedades accidentales:

(a) -N(x → Fx) <++> (x & P(-Fx))	Propiedad **accidental**
(b) Fx(t1) & p(-Fx(t1) <==> -N(Fx)	Contingencia **sincrónica** (1)
(c) Fx(t1) & P(-Fx(t2)) <==> -N(Fx(t1))	Contingencia **diacrónica** (t1; -t2); **mutabilidad**.

Propiedades esenciales

((d) N(x → Gx)	Propiedad **esencial**
(e) Gx(t1) & P(-Gx(t1))	Contingencia **sincrónica** (t1)
(f) Gx(t1) & -P(-Gx(t2))	**Inmutabilidad** (t1 # t2)

Resumiendo: (cuadro parte inferior).

4.9. El lugar

Todos los entes corpóreos 'ocupan' un lugar, es decir se ubican en un marco espacial. La presencia local o la localización circunscriptiva de los cuerpos resulta ser una predicación accidental. El accidente correspondiente se llama **lugar** (el *ubi*).

Es un accidente real y extrínseco, porque no afecta la substancia en sí misma, sino sólo su relación espacial con otros entes. Como tal se deriva de la **cantidad** porque se define por las dimensiones de un cuerpo con las de otros. La noción de 'lugar' siempre tiene un aspecto 'relativo', y por eso se la puede considerar como una especie de **propiedad relacional.**

Existen también tipos de **presencia no-localizada**, como son la presencia de una parte en un conjunto (el ciudadano en el Estado), la presencia virtual de una potencia en una substancia (la flor de una semilla), de un individuo en un conjunto ordenado (el ojo en el cuerpo), del efecto en la causa (el monumento en la piedra) y del acto en la potencia (anciano en el niño).

Cuando hablamos de 'espacio' tenemos que ver diferentes modos de ser:

1. El espacio **no es una substancia**, como por ejemplo que la noción de 'espacio absoluto' (Newton), en donde se encontrarían como en un depósito todos los cuerpos. Si fuera substancia en sí mismo, todos los demás entes corpóreos serían atributos o accidentes de esta substancia (Descartes).

2. El espacio no es sólo **un ente intelectual**, es decir un concepto general que se puede aplicar a los entes materiales. En cuanto a concepto, el espacio sí es un ente intelectual, pero como resultado de un proceso de abstracción. Para Kant el espacio es una forma *a priori* de la sensibilidad, es decir una propiedad del sujeto trascendente, pero no del mundo objetivo.

3. El espacio es algo **real**, pero no como substancia, sino una propiedad accidental de los entes corpóreos.

4. El espacio es algo **ideal** en cuanto al espacio abstracto de la matemática y la física. Este concepto es una consecuencia de la abstracción (por ejemplo: el sistema cartesiano de coordinantes) y puede ser aplicado a la realidad.

SER			**OBRAR**
	NECESIDAD ABSOLUTA (METAFÍSICA)		
Ente necesario	DIOS		Atributos necesarios
	CONTINGENCIA SINCRÓNICA		
Entes creados contingentes	MUNDO CREADO		Propiedades contingentes
ESENCIALIDAD (inmutabilidad Entes espirituales Leyes naturales	CONTINGENCIA DIACRÓNICA (Mutabilidad) Subst. materiales	PROPIEDADES ESENCIALES (Inmutabilidad) Cambio substancial	PROPIEDADES ACCIDENTALES (Mutabilidad) Cambio accidental

No existe el **vacío ontológico** porque conduciría a una contradicción: 'la nada existe', es decir: la nada sería un ente.

4.10. El tiempo

Una de las características de los entes materiales es su **duración temporal**, que equivale a su permanencia en el ser.

El *quando* (cuando) es un accidente real y extrínseco de los entes corpóreos, porque se refiere a un marco exterior, relacionándose con otros entes (por ejemplo los cuerpos celestes). Así se lo podría definir como propiedad relacional.

La duración temporal es algo específico de los entes creados, tanto espirituales como materiales. Podemos ver los siguientes conceptos que se refieren al 'tiempo' y a la 'duración':

1. **Eternidad** es la existencia **a-temporal** que es propia y exclusiva de Dios. Dios existe más allá del tiempo, y como tal es condición necesaria de toda duración.

2. La duración de los entes espirituales se suele llamar **eviternidad**, porque son creados, pero inmortales, y deben su ser a Dios como Creador. Por lo tanto 'participan' también de su eternidad. Cuando hablamos de la 'vida eterna' del alma humana, eso no es exacto. Es más bien una duración indefinida, y es 'eterna' por el acto de Dios de crearla sin limitación en el tiempo.

3. La **duración en el tiempo** es propia de los entes materiales, ya que tienen inicio y fin en su ser.
   Es el **tiempo** el que mide la duración, y por lo tanto el movimiento. Para el tiempo vale lo que se dice del espacio en cuanto a sus diferentes modos de ser. La medición del tiempo es relativa a un marco de referencia que pueden ser los cuerpos celestes (para años, meses, días) o las propiedades atómicas (segundos) u otras referencias. Pero la medición siempre es relativa al sistema físico en el cual vivimos.

4.11. RESUMEN

- La **Cosmología** estudia la estructura y los principios fundamentales de los entes materiales o corpóreos.
- La característica más general de los entes materiales es su **mutabilidad**; los entes materiales están sujetos a cambios y transformación.
- En los **cambios sustanciales**, un ente deja de ser (corrupción) o adquiere el ser (generación); en **cambios accidentales** se modifican sólo atributos accidentales de un ente.
- Los cambios presuponen un aspecto **potencial (potencia)** y un aspecto actual (acto) en los entes corpóreos.
- La estructura básica de los entes materiales es doble: **forma y materia** (la forma corresponde con el acto, y la materia con la potencia).
- La **substancia corpórea** (primera) es el individuo concreto, consistiendo de esencia (substancia segunda) y accidentes.
- El principio de **individuación** de los entes materiales es la **materia signada con cantidad**.
- La **forma sustancial** representa la esencia específica de un ente; se pierde sólo en los cambios sustanciales.
- El accidente más fundamental es la **cantidad** porque afecta todos los demás accidentes directa o indirectamente.
- No se puede demostrar la **indivisibilidad** de la materia en lo elemental; sin embargo hay que afirmar que todo lo que existe en el mundo material es substancia (simple o compuesta) o agregación de substancias.
- La **cualidad** es un accidente diferente de la cantidad.
- Los entes materiales son sujetos a la **causalidad** que siempre supone **acción** y **pasión**.
- El mundo material en su totalidad es **contingente** porque depende en su existencia y esencia de la voluntad libre de Dios.
- El cambio diacrónico (transformación) refleja la **temporalidad** y la **duración** de todos los entes materiales.
- El **espacio** no existe como substancia, sino como aspecto accidental de los entes.

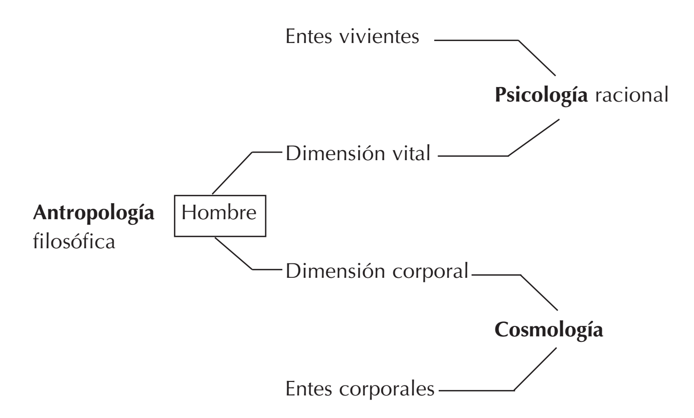
5. ANTROPOLOGÍA (Y PSICOLOGÍA)

5.1. Definición e importancia

Como tercer punto en el triángulo filosófico tenemos el campo de lo subjetivo que ocupa el **hombre**. Porque el hombre participa tanto en la dimensión corporal como de la dimensión espiritual, su estudio se reparte entre la cosmología y la psicología.

En la filosofía moderna ha surgido otra disciplina que se dedica enteramente al análisis filosófico del ser humano: la **antropología filosófica.**

La **Psicología filosófica o racional** estudia sólo un aspecto del ser humano, es decir la dimensión vital o psíquica que tradicionalmente se llama **alma**. Pero aparte de esto la psicología se extiende también a los demás entes vivos. Así tenemos un cruce de disciplinas filosóficas:



La Psicología filosófica o racional ha sido hasta el siglo XIX aquella disciplina que se dedicaba a todos los fenómenos psíquicos, es decir los fenómenos que resultan específicamente de los entes animados. En el siglo XIX surgió como una disciplina de las ciencias humanas la **psicología experimental,** y en este siglo el **psicoanálisis** o psicología analítica.

Mientras la Psicología experimental es una ciencia empírica que estudia los fenómenos psíquicos y sus relaciones, la Psicología filosófica se dedica al estudio de las preguntas **fundamentales** y **metafísicas** –la Psicología es parte de la Metafísica– con respecto a los fenómenos de la **vida** (alma, vida, pensamiento, etc.).

El **objeto material** de la Psicología filosófica son los **entes vivientes** o **animados**. No entra el estudio de los entes netamente espirituales creados (ángeles), porque su existencia es un objeto de la revelación sobrenatural. Filosóficamente no se puede demostrar la existencia de entes espirituales como entes intermedios entre Dios y el hombre.

Hoy en día nos parece extraño que la Psicología no sólo estudie al hombre (resp. su dimensión psíquica), sino también a los animales y plantas. Este hecho tiene que ver tanto con la historia como con el significado del concepto 'alma'.

La palabra griega *psykhé* significa **'fuerza vital'**, '**principio de vida**', y fue traducida al latín como *anima*. Este término daba lugar a llamar los entes vivos '**entes animados**' o simplemente '**animales**', es decir: 'entes con *anima'*. En castellano *anima* (o *psykhé*) se traduce por '**alma**' pero ya no se dice 'entes animados' a los entes vivos. Esto es una consecuencia de la teología cristiana que ha reservado el término 'alma' exclusivamente para el hombre.

Así tenemos dos significados y extensiones del término 'alma':

1. Teológicamente: 'Alma' es el principio espiritual del hombre.

2. Filosóficamente: 'Alma' es el principio vital de todos los entes vivos.

En la Psicología filosófica nos referimos al significado más extensivo, es decir en el sentido de que el 'alma' es **el principio de la vida** en general.

El **objeto formal** de la Psicología filosófica es el punto de vista racional, buscando los fundamentos y últimos principios de los entes vivos. En este sentido es una rama de la Metafísica.

5.2. La vida en general

Una característica de los entes vivos es que tienen **automoción** o **automovimiento**; se mueven por y desde sí mismos. Esto no implica necesariamente movimiento local, sino cambio en el sentido general con causa en el mismo ente que cambia. Causa y efecto son intrínsecos al sujeto que se mueve.

Así los entes vivos son entes que tienen **operaciones inmanentes**. Pero 'ser vivo' es un predicado **esencial** del ente vivo, y el movimiento concreto (alimentarse, crecer, trasladarse) es un conjunto de predicados accidentales. Un ente no es más vivo cuando más se mueve. La vida está relacionada con el **ser** mismo (substancia) de un ente; un cambio substancial afecta entonces necesariamente la vida como tal y produce la muerte.

La **inmanencia** de las operaciones puede ser de diferentes tipos, de acuerdo a los diferentes **grados de**

vida. Cuanto más superior es un ente vivo, más inmanentes son sus operaciones.

Según Platón el alma tiene tres 'partes' que son lo impulsivo (impulsos, pasiones, emociones), lo volitivo (voluntad) y lo intelectivo (razón, intelecto). Todas estas partes pertenecen exclusivamente al hombre, pero sólo la parte intelectiva es inmortal, aunque también universal (alma universal: monopsiquismo). Según Platón ni las plantas ni los animales tienen alma.

Según Aristóteles (y más tarde Santo Tomás) las tres partes del alma son lo vegetativo (o nutritivo), lo sensitivo (o locomotivo) y lo intelectivo (o racional), y cada una corresponde a un grado de vida, de tal manera que lo inferior es la base para lo superior, (cuadro parte inferior).

Así vemos que todos los entes vivos comparten la parte vegetativa, el hombre y el animal comparten la parte sensitiva, y lo intelectivo es la parte **exclusiva** del hombre. Esto también es la base de la definición clásica del hombre como 'animal' (ente animado o vivo) racional (con la parte intelectiva)'. Además, desde Platón se ha considerado esta parte exclusiva del hombre como el alma verdaderamente **inmortal**.

5.2.1. La vida vegetativa

La vida vegetativa es la base para **todos** los entes vivientes. El alma vegetativa (o la parte vegetativa del alma en los animales y el hombre) tiene tres potencias o capacidades: potencia nutritiva, aumentativa y generativa.

La **potencia nutritiva** corresponde a la función de **autoconservación**. El ente vivo se nutre para **conservar** su propio ser. Las formas de nutrición son muy diferentes en los entes vivos; las plantas viven de minerales que transforman en materia orgánica mediante fotosíntesis, los animales y seres humanos viven de materia orgánica y tienen su propio sistema de digestión. También existen combinaciones de los tipos de nutrición.

La **potencia aumentativa** corresponde a la función de **autodesarrollo**. El crecimiento de un ente vivo no coincide con la conservación del ser, porque un ente puede conservarse sin crecer o desarrollarse en forma cualitativa. Todos los entes vivos tienen la capacidad de crecimiento; el proceso opuesto de disminución normalmente significa un cambio substancial (muerte).

La **potencia generativa** corresponde a la función de **génesis**. Cada ente vivo tiene la capacidad de reproducirse, es decir de generar a un (o varios) individuos de la misma especie. Los entes vivos son causa agente de la generación (que no es creación) de otro ente, y la causa material es el cuerpo del ente generador. Según el grado del ente vivo hay diferentes formas de generación o reproducción: asexual o vegetativa en los inferiores, y sexual en los superiores.

En la biología moderna, todas estas potencias y funciones son explicadas como funciones **orgánicas** y **físicas**, es decir no se recurre a un principio 'psíquico' para explicar la vida vegetativa y sus funciones. Lo que tampoco se logra, es la deducción de la 'fuerza vital' desde lo inorgánico. Siempre existe un 'salto cualitativo' entre los entes no-vivos y los entes vivos. Esta fuerza vital la Filosofía siempre la ha denominado '**anima**', que es un principio que sobrepasa la materia.

5.2.2. La vida sensitiva

5.2.2.1. Características generales

Tanto los animales como el hombre tienen ciertas funciones que resultan de una potencia del alma que llamamos lo **sensitivo**. Sólo las plantas carecen de esta potencia. Como funciones de esta potencia, hay que considerar sobre todo dos: el **conocimiento sensitivo** (o sensación) y la **apetición** (o dinámica tendencial). Aristóteles añadió la función del **movimiento local**, que es propio de los animales y el hombre.

La vida sensitiva es capaz de captar una imagen del mundo exterior a través de los sentidos. Esta imagen siempre queda singular y no llega a lo general como resultado de la abstracción. El alma sensitiva le da al cuerpo la posibilidad de un conocimiento del mundo que le



rodea para poder reaccionar y comportarse según las circunstancias.

A través de la sensación, el ente vivo 'sale de sí mismo', es decir, se trasciende hacia otros entes y los interioriza por medio de las imágenes sensitivas. Es la forma más fundamental del conocimiento, que todavía ni conoce la abstracción, la reflexión y el raciocinio. En el acto de la sensación el ente posee intencionalmente al ente percibido; la especie sensitiva es el **fantasma** como producto final de la sensación, que en el caso del hombre se presenta al intelecto para su conocimiento intelectual. Los animales no llegan más allá de la sensación.

5.2.2.2. El proceso de la sensación

Recordamos, algunos conceptos considerados en el (Cap 2, págs. 54-57).

La sensación tiene dos aspectos: se refiere por una parte a la actividad de los **sentidos externos**, y por otra, a la actividad de los **sentidos internos**.

5.2.2.2.1. Los sentidos externos

Los sentidos externos son potencias sensitivas o facultades 'orgánicas' que se sirven instrumentalmente de un órgano corporal (ojo, oído, etc.), al que dan eficacia cognoscitiva. Los animales superiores y el hombre tienen los **cinco sentidos externos** que son el oído, la vista, el tacto, el gusto y el olfato. De estos cinco, dos son más perfectos en el sentido de que captan su información 'a distancia', sin contacto inmediato: la vista y el oído. Los demás necesitan el contacto inmediato, y por lo tanto se los considera como menos perfectos: el tacto, olfato y gusto. También se pueden clasificar según su alcance cognoscitivo; este alcance es muy diferente entre los seres vivos superiores. Un perro por ejemplo tiene un sentido del oído mucho más desarrollado, y un águila un sentido de la vista mucho mejor que el hombre.

En la filosofía se ha enfatizado sobre todo el sentido de la vista como paradigma del saber; la palabra 'teoría' viene del griego *theorein* que significa <<ver>>. El acto intelectual siempre se ha concebido como un tipo de vista interior, ya la metafórica visual entra también a la teología en el concepto de la 'visión beatífica'. Pero la vista no es el único ni quizás el más importante sentido externo; en la teología judía, por ejemplo, el oído juega un papel muy importante (*fides ex auditu:* la fe viene del oído). En el tiempo moderno la vista todavía ha adquirido un lugar más importante por los medios de comunicación visuales, la impresión y la fotografía.

Cada uno de los sentidos externos tiene un 'umbral mínimo' y un 'umbral máximo'. Es decir, dentro este marco ('umbral diferencial') podemos adquirir información sensitiva. Así nuestra vista alcanza todo el espectro de colores desde infrarrojo hasta ultravioleta, no incluyendo estos límites. Más allá de este espectro ya no vemos nada, es decir sólo blanco o negro. También tenemos límites naturales en cuanto al tamaño de lo que entra a nuestra vista. Por debajo de una cierta marca (1/100 de milímetros) ya no podemos distinguir rasgos particulares. También nuestro oído tiene su alcance natural, desde unos 10 decibelios hasta la destrucción del oído con unos 180 decibelios. Sonidos por debajo o por encima de estos límites ya no son alcanzables para nosotros. Lo mismo podríamos decir de los demás sentidos externos, aunque ahí es más difícil de medir científicamente el alcance sensitivo.

El punto de partida o la fuente para los sentidos son los entes reales, individuales y materiales fuera del sujeto que ejerce la sensación. Aquí tenemos entonces la 'trascendencia cognoscitiva', es decir el salto de objeto exterior a sujeto cognoscente. Pero el **objeto inmediato** de los sentidos externos no es el ente como tal (por ejemplo un árbol), sino un cierto aspecto sensitivo del mismo. Por ejemplo viendo a un árbol 'sentimos' los colores, la forma, el tamaño pero no el sonido de las hojas, ni la dureza del tronco, ni su interior o su esencia. Y aunque utilicemos al mismo tiempo los cinco sentidos, no vamos a alcanzar a conocer o captar a un ente como ente, sino siempre sólo en sus aspectos sensibles.

Esta **forma sensible** puede ser **propia** cuando es alcanzable por un solo sentido (p.ej. el color sólo puede ser captado por la vista), y es **común** cuando es alcanzable por dos o más sentidos. Las formas sensibles propias son: el color, el sonido, el olor, el sabor y las cualidades táctiles. Cada una se corresponde con un solo sentido. Las formas sensibles propias son aspectos **cualitativos** de los objetos. Las formas sensibles comunes son: movimiento, reposo, número, figura y magnitud. Siempre son vista y tacto los que interfieren. Las formas sensibles comunes son aspectos **cuantitativos** de los objetos.

Los sentidos externos **captan** el objeto en sus aspectos sensibles (comparable a la fotografía); en este sentido son activos, porque están dirigidos intencionalmente a los objetos exteriores. Pero con esta actividad todavía no logramos una imagen adecuada y retenida de la realidad. Por ejemplo es necesario una facultad que coordine las actividades de los cinco sentidos o una facultad que retenga y conserve el contenido que nos al-

canzan los cinco sentidos externos. Por eso es preciso que existan **sentidos internos**.

5.2.2.2.2. Los sentidos internos

La pluralidad de sensaciones (por uno o diferentes sentidos) tiene que ser **unificada** para darnos una **percepción**. La percepción entonces es la forma ordenada y unificada del conjunto de sensaciones con respecto a un cierto objeto concreto. Si por ejemplo vemos, tocamos, olemos, oímos a un árbol, recibimos una gran cantidad de sensaciones sueltas que se pueden hasta captar por computadora; pero los mismos sentidos no están en la capacidad de unificar y ordenar estos datos en una sola percepción de un árbol. Para esto se necesita una facultad **interna** que es el **sentido común**.

El **sentido común** no tiene otro objeto que el que tienen los sentidos externos (las formas sensibles), pero lo tiene de una forma conjunta y además en un modo pre-reflexivo, es decir: con los mismos datos también capta los actos de sensación (p.ej. sentimos que oímos, sentimos que vemos). Así el sentido común es el grado menor de autoconciencia, a nivel de sensación. La función principal del sentido común es la **unificación** de los objetos de los diferentes sentidos en una sola **percepción**.

La percepción entonces es el resultado de la actividad del sentido común; es la síntesis sensorial y organización primaria de lo sensible. Así el sentido común capta la substancia (el ente como ente) de una manera muy imperfecta e inconsciente. Podemos ver las siguientes **funciones del sentido común:** captar los objetos de los sentidos externos en conjunto, diferenciarlos entre sí, unificarlos en la percepción, captar los actos de los sentidos externos y ejercer así la conciencia sensible o autoconciencia.

La percepción como resultado sensitivo deja como huella una imagen que podemos volver a hacer presente en nuestra **imaginación o fantasía**. La imaginación es la potencia sensitiva que es capaz de re-presentar algo que en un momento estuvo presente pero que ya no lo está. Si por ejemplo vemos un árbol y después cerramos los ojos, es la imaginación la que nos 'recupera' la forma sensible captada antes por la vista. La imaginación retiene las especies impresas (*species sensitiva*), es decir las síntesis sensoriales (percepciones), sea en presencia o ausencia del objeto. El resultado de la imaginación es una imagen sensitiva interior que también se llama **'fantasma'**.

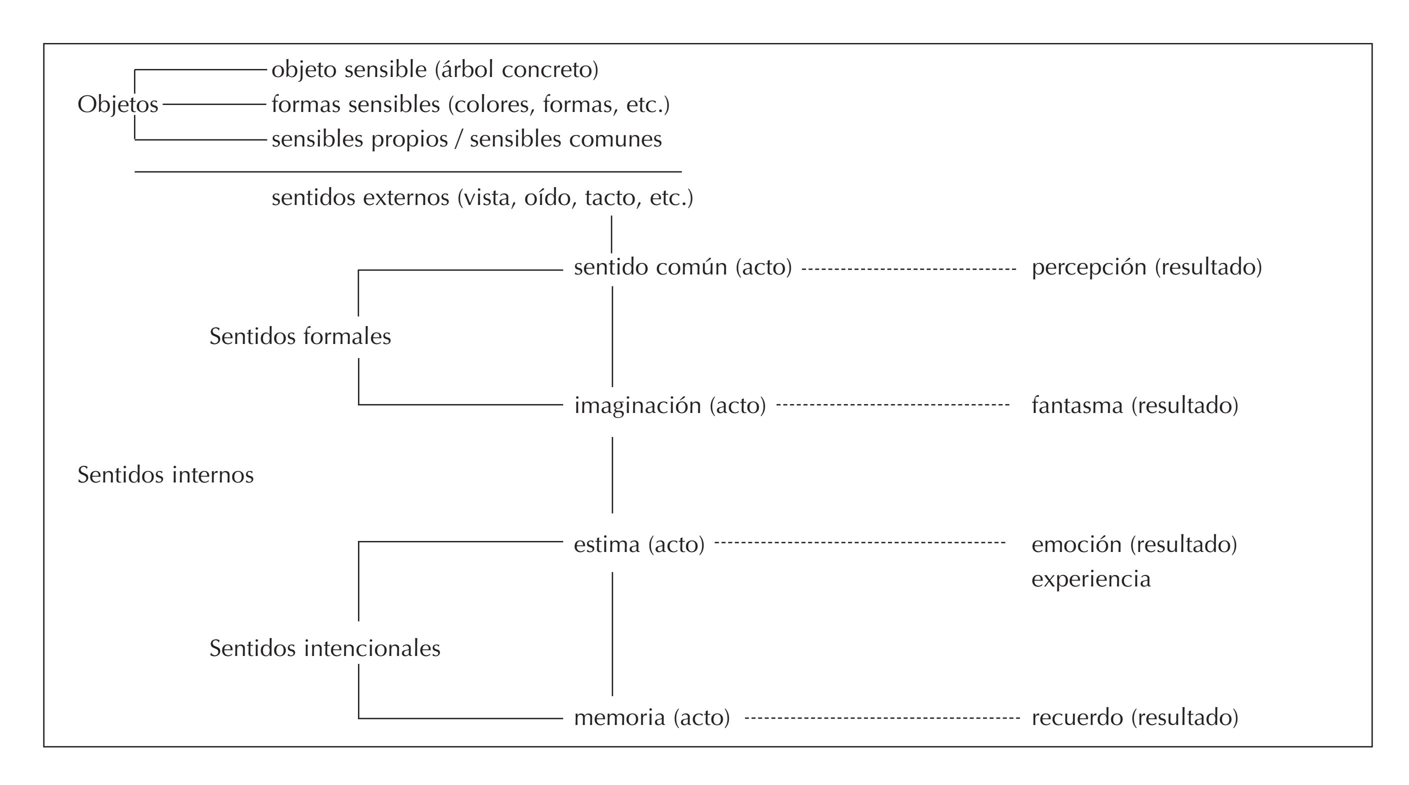
En el hombre la imaginación está penetrada por la inteligencia y puede estar gobernada por la voluntad; en el animal está sujeta al instinto (el perro de caza al oler la presa se representa la imagen de la presa por instinto). Las funciones de la imaginación son las siguientes: archivar las síntesis sensoriales; realizar la configuración perceptiva; combinar percepciones para obtener imágenes más generales; suministrar imágenes ('fantasmas') al intelecto para poder obtener ideas abstractas.

Los dos sentidos internos del sentido común y de la imaginación se llaman **sentidos internos formales** porque están dirigidos hacia las formas sensibles que nos alcanzan los sentidos externos. Aparte de estos hay también **sentidos internos intencionales** porque sus objetos son los valores concretos a los que el viviente tiende. El primer sentido intencional es la **estimativa** que se llama **cogitativa** en el hombre. La estimativa, estima o valora una realidad exterior (p.ej. la oveja no huye del lobo porque le resulta estéticamente desagradable, sino porque lo estima peligroso para ella); en el lenguaje ordinario se llama a la estimativa también 'instinto'. La valoración o estimación se establece entre una realidad externa y el propio organismo. En cierto sentido implica una cierta anticipación del futuro, una previsión de lo que va a suceder.

Es el grado máximo de autoconciencia que se puede dar en los animales. A partir de la estimativa se produce una **emoción o sentimiento** positivo o negativo. Además, es la facultad de **experiencia**, porque es la facultad que ejecuta una acción singular que versa sobre lo singular. Las funciones de la estimativa (o cogitativa) son: estimar o valorar lo singular, dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción.

El segundo sentido interno intencional es la **memoria** que conserva y compara lo adquirido por la estimativa y la cogitativa. La memoria conserva la actividad interior vivida por el viviente. El resultado de la actividad de la memoria es el **recuerdo**. En el hombre la memoria está penetrada por el intelecto; así que podemos hablar de una **memoria intelectual.**

Resumiendo el **proceso de la sensación**:



5.2.2.3. El apetito

Cada ente vivo que tiene la capacidad de la sensación, también tiene **apetitos** como dinámica tendencial. Según Aristóteles cada forma tiene en sí misma la tendencia para realizar plenamente su ser y así llegar al fin específico. Esta tendencia intrínseca se llama **entelequia** (*en + telos*) que significa que el ente (vivo) tiene su propia finalidad en sí mismo. Esta inclinación también se suele llamar **apetito** en el sentido de que tiende a algo para poder realizarse.

Cuando el ente mismo es el principio activo de una inclinación (por ejemplo el árbol tiende a dar frutos; el perro tiende a morder), se trata de un **apetito natural.** Y cuando la inclinación es provocada por algo externo que es agradable y útil para la propia naturaleza (por ejemplo el ratón provoca la reacción del gato; ver comida provoca aumento de saliva), se trata de un **apetito elícito**. Mientras todos los entes vivos (incl. plantas) tienen apetitos naturales, sólo los entes con conocimiento (animales y hombres) tienen apetitos elícitos. Los animales sólo tienen un apetito elícito **sensible** fundamentado en la sensación y su producto; el hombre además tiene un apetito elícito **intelectual** que se llama **voluntad**.

El apetito sensitivo tiene dos aspectos: una potencia que tiende a lo conveniente y que rehúye lo nocivo. Esto es **el deseo** o la **potencia concupiscible**. Y hay otra potencia que rechaza todo lo que se opone a conseguir lo deseado. Esto es el **impulso** (ira, rencor, etc.) o la **potencia irascible**. En el hombre tanto los deseos como los impulsos 'obran' por mediación de la voluntad y la razón.

Resumiendo:

TIPO DE APETITO	PLANTAS	ANIMALES	HOMBRES
APETITO NATURAL	X	X	X
APETITO ELICITO		X	X
DESEOS E IMPULSOS		X	X
VOLUNTAD			X

5.2.3. La vida intelectiva

La facultad exclusiva del ser humano, que no tienen las formas inferiores de vida, es la inteligencia. Aunque podemos decir que algunos animales superiores (monos, delfines, etc.) muestran un cierto 'comportamiento inteligente', no podemos concluir que realmente tengan la capacidad de abstracción, de juicio y de raciocinio. En la filosofía tradicional la diferencia entre animal y hombre siempre ha sido abismal; hoy en día se habla de una cierta **continuidad** entre animal y hombre con muchas formas intermedias. Ya no es tan fácil de definir al 'hombre' como 'animal racional', porque se sabe que existen formas de racionalidad en los animales superiores y hasta la 'inteligencia artificial' en la informática y robótica.

A través de un proceso bastante sofisticado, el ente inteligente llega a un grado alto de autoconciencia y de reflexión, que le permite independizarse cada vez más de las exigencias inmediatas del mundo externo. En este sentido, el hombre es el único ente vivo que puede afirmarse a sí mismo como un 'yo', o sea como **sujeto** de sus acciones y hábitos.

Con la sensación sólo podemos captar una imagen sensible a las cosas; esta imagen todavía tiene rasgos individuales y contingentes. Aunque ya existe una cierta autoconciencia (la estimativa) y una retención en el recuerdo, sin embargo, todo esto ocurre inconscientemente. En los seres humanos es la **inteligencia** (razón, entendimiento, intelecto) la que conduce a una comprensión mayor de la realidad y a un nivel más universal y necesario.

5.2.3.1. Objeto del intelecto

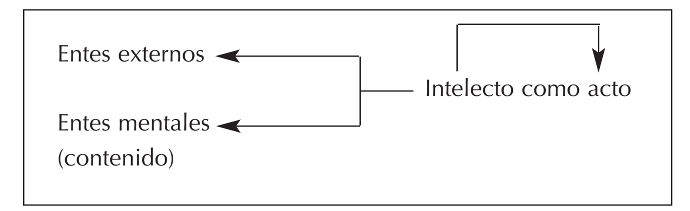
El objeto principal del intelecto es el **ente**, es decir la cosa concreta tanto en su aspecto de ser como en su aspecto de esencia. El ente no es algo sensible, porque lo captamos a través de los sentidos sólo son formas sensibles sueltas, es decir, los accidentes de un ente. El intelecto capta el ente en su totalidad, es decir la misma **sustancia** que no es algo sensible, sino inteligible. En este acto el intelecto abstrae a partir de los rasgos accidentales, individuales y casuales del ente.

En segundo lugar el objeto del intelecto también es **su propio contenido**, es decir, los conceptos, proposiciones y argumentos que forman parte integral del contenido del intelecto (lo que llamamos el 'saber'). Todo esto ya no tiene naturaleza material como los entes exteriores, sino naturaleza mental (espiritual, intelectual).

En tercer lugar el intelecto también se contempla a **sí mismo**, es decir su propio funcionamiento y actuar (que es asunto de la lógica). Así el intelecto se vuelve **autoconciencia** en un sentido estricto.

Entonces tenemos tres principales objetos del intelecto.

a) El **ente** externo.
b) El **contenido del intelecto**.
c) El **acto del intelecto**.



El ente externo sólo es objeto **mediado**, es decir el intelecto no se dirige inmediatamente al objeto externo, sino mediante lo que le presentan los sentidos externos e internos; en concreto se dirige directamente al **fantasma**, y no al ente concreto. Sin embargo capta el ente en su esencia.

El objeto **inmediato** entonces es por una parte el fantasma presentado por los sentidos, y por otra parte el contenido del intelecto; este acto lo llamamos también **reflexión** porque es una vuelta sobre sí mismo.

5.2.3.2. Operaciones del intelecto

El intelecto ejerce diferentes funciones según el tipo de objeto que tiene que tratar. Estos tipos corresponden con los elementos básicos de la lógica (concepto, proposición, raciocinio). Podemos distinguir tres diferentes operaciones del intelecto: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio.

5.2.3.2.1. La simple aprehensión

La simple aprehensión es la operación básica del intelecto mediante la cual capta la esencia del ente. Esto se realiza por un proceso de **abstracción**, que se produce sobre las representaciones de la imaginación y de la cogitativa (es decir sobre el 'fantasma'). Esta representación es todavía concreta y material. La tarea de la simple aprehensión entonces, es captar el núcleo intelectual (la esencia) de esta representación, dejando de lado los aspectos accidentales y materiales. En este proceso está escondido lo que anteriormente llamábamos 'la cruz de la metafísica', porque aquí se produce el paso de lo material e individual a lo espiritual y universal.

El producto de este proceso de abstracción es el **concepto**. La potencia o facultad que realiza la abstrac-

ción se llama el **intelecto agente** (*intellectus agens*); y la potencia que recibe el resultado de la abstracción (es decir: el concepto, idea o especie expresa) se llama el **intelecto paciente** (*intellectus passivus*).

La simple aprehensión todavía no es entendimiento; sólo aporta el 'material' necesario para después poder ejercer la actividad de entender, que es una operación de comparar, ordenar y razonar. Ahora el concepto es una entidad intelectual que expresa la **esencia universal** de un ente. Entonces el intelecto no tiene como objeto directo al ente en su individualidad. El intelecto no puede captar directamente a lo individual, porque el principio de individualidad es justamente lo material. Sólo indirectamente –mediante el fantasma– el intelecto también puede conocer lo individual.

5.2.3.2.2. El juicio

El intelecto necesariamente tiene que unificar las diversas aprehensiones, o mejor dicho, los diversos conceptos que ha obtenido por el proceso de la abstracción. Este proceso intelectual de composición, división y ordenamiento de conceptos se llama el **juicio**. Recién el juicio intelectual puede juntar conceptos (por ejemplo: 'árbol', 'grande') y llegar a **proposiciones** (p.ej. 'el árbol es grande').

En la simple aprehensión (como en el conocimiento sensible) siempre hay verdad en cuanto a la fidelidad de la representación en comparación con el ente real. La posibilidad del error surge como el intelecto relaciona un elemento (concepto) con otro; es decir cuando establece una relación real en la composición o división. Entonces el lugar de error o verdad es el juicio.

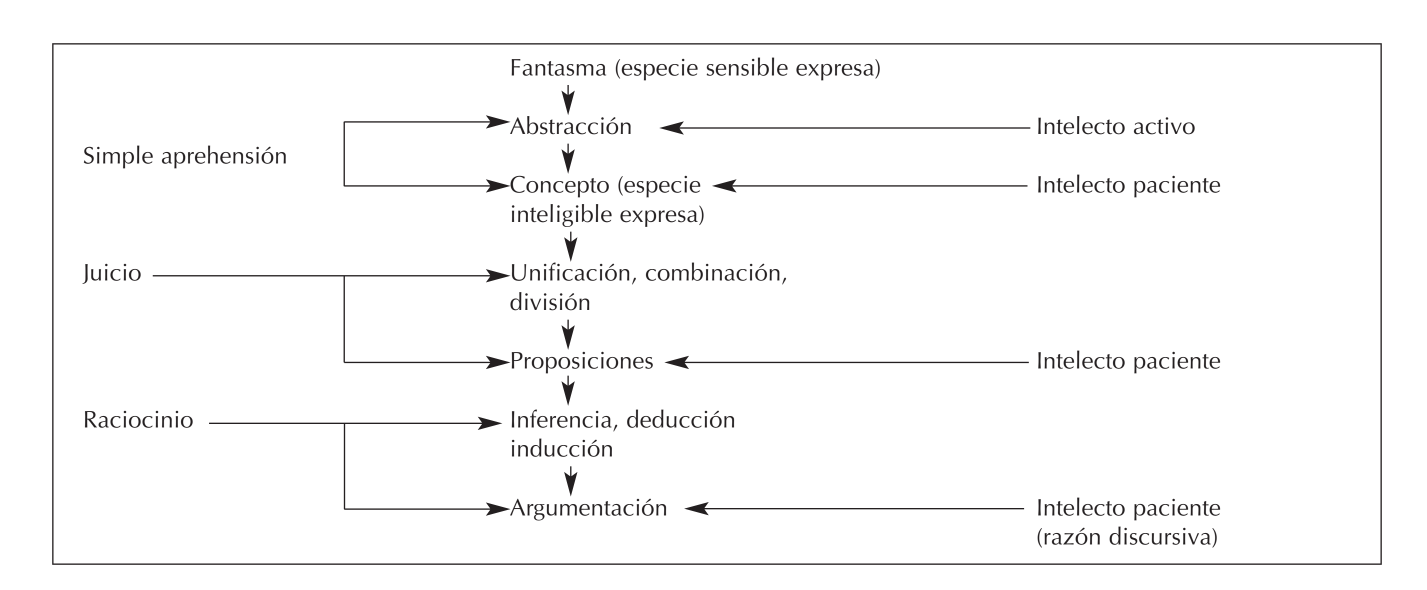
En cierto sentido la simple aprehensión nos representa la **verdad ontológica** de los entes: todo ente es verdadero en cuanto es. La **verdad gnoseológica** recién se produce cuando el juicio relaciona de manera correcta y conforme a la realidad unos conceptos. Es entonces justamente el juicio intelectual (como acto) que establece la verdad o falsedad de una proposición (**verdad lógica**). Cuando por ejemplo vemos a los rieles del tren tocándose en el horizonte, el juicio podría relacionar los conceptos 'rieles' y 'tocar' de una manera equivocada y así presentar una proposición falsa: 'los rieles se tocan'. La lógica ya no revisa la corrección o incorrección de las proposiciones que presenta el juicio intelectual.

5.2.3.2.3. El raciocinio

Para sacar conclusiones en una argumentación más amplia es preciso relacionar varias proposiciones, y esto ya no lo puede realizar el juicio intelectual, sino otra capacidad que llamamos el raciocinio o razonamiento. Este proceso es **discursivo**, es decir no capta en un solo golpe todas las consecuencias de varias proposiciones, sino que las tiene que 'recorrer' todas mediante reglas y leyes establecidas en la lógica. Por esto llamamos al intelecto humano también **razón discursiva**, distinguiéndolo de la **intuición** o **visión**, que son formas de captación intelectual momentáneas. El intelecto humano no es capaz de poseer o conocer todas las cosas de una vez (como lo puede hacer Dios), y por ello es que existe la razón discursiva.

Para el raciocinio no hay otra facultad aparte, sino el intelecto paciente que también interviene en la simple aprehensión y en el juicio. El resultado del raciocinio es la **argumentación lógica** y las **nuevas proposiciones** como conclusiones de inferencias.

Resumiendo el **proceso intelectual**:



5.3. El hombre como unidad psico-somática

En la Psicología filosófica tradicional se ha estudiado al hombre sólo con respecto al 'alma', es decir como 'ente espiritual'. La antropología moderna ha empezado a enfatizar la concepción integral del hombre como una unidad multifacética. Nosotros vamos a discutir primero el problema de la relación cuerpo-alma, y después veremos algunas concepciones modernas de la antropología filosófica que toman en cuenta la integralidad del hombre como unidad bio-psico-social.

5.3.1. El alma humana

Desde la filosofía de los pitagóricos se ha introducido el concepto del **alma** en la filosofía occidental, que ha jugado un papel decisivo no sólo en el ámbito filosófico, sino también en la Teología. Platón fue el primero que ha demostrado la **inmortalidad** del alma humana, y por lo tanto su espiritualidad. El problema fundamental siempre ha sido la cuestión de la **relación entre cuerpo y alma** en el hombre. En este tema podemos ver las siguientes soluciones o modelos:

1. El **dualismo antropológico** afirma la heterogeneidad absoluta entre un principio corporal que es la materia y un principio espiritual que es el alma. En el hombre se juntan dos 'mundos' absolutamente incompatibles, y por lo tanto la 'unidad' del hombre es muy precaria y débil. El padre intelectual del dualismo antropológico es Platón, quien afirma que el cuerpo es la 'cárcel del alma'. El hombre participa tanto en el mundo ideal (que es inmortal, eterno, general y perfecto) como en el mundo sensitivo (que es mortal, mudable, individual e imperfecto). Muchos teólogos cristianos han asumido en parte el dualismo antropológico de Platón, con un efecto devastador para la valoración de lo corporal (sexualidad, salud, etc.), lo temporal (política, historia, etc.), lo individual (libertad, responsabilidad) y de lo terrestre (justicia, paz, bienestar, etc.). Así gran parte de la teología y de la pastoral estaba dirigida únicamente hacia la redención del 'alma', dejando de lado el cuidado de lo corporal. Un representante moderno del dualismo antropológico es Descartes quien lo llevó hasta lo absurdo (ocasionalismo).

2. El **dualismo hilemórfico** afirma a la vez la diferencia ontológica entre cuerpo y alma, y su fundamental co-existencia. La relación entre materia y forma se manifiesta en el hombre como relación entre cuerpo y alma, es decir que el alma es la 'forma del cuerpo'. A pesar de la co-existencia necesaria entre materia y forma, el hilemorfismo ha concebido al alma como un ente en sí mismo, es decir como una substancia (espiritual) que puede existir separada del cuerpo. Así el hilemorfismo como modelo general tiene su excepción en el hombre y los entes espirituales superiores: existen 'formas puras' sin contraparte material. El problema principal surge con el énfasis de la teología cristiana en la individualidad del alma por razones de ética. Si la materia es principio de individuación de los entes materiales, entonces, para los entes espirituales, este principio tiene que ser la forma. En el caso del hombre se trataría de dos diferentes principios de individuación. Por otra parte se considera sólo la parte intelectiva del alma como inmortal, pero justamente esta parte es lo más general. Así llegaríamos a la posición de un alma universal (monopsiquismo) en la cual todos los seres humanos participarían. Esta posición es incompatible con la fe cristiana y fue condenada en el año 1277. Aunque el hilemorfismo quiere evitar un dualismo platónico, sin embargo, cuando se refiere al hombre, corre el peligro de caer en la misma trampa.

3. El **epifenomenismo** afirma que el alma es un 'epifenómeno' (manifestación resultante) de la materia, y no un principio diferente con existencia substancial. Esta posición presupone una metafísica materialista que reduce todo fenómeno 'espiritual' en última instancia a fenómenos materiales. Así también la dimensión psíquica del hombre no es ontológicamente diferente del cuerpo, sino sólo una manifestación sofisticada y tardía de la materia. Se sobreentiende que el epifenomenismo afirma la mortalidad del 'alma' como manifestación corporal.

4. El **monismo neutral** es una posición moderna que quiere superar el viejo dualismo antropológico, como también evitar caer en un monismo materialista o idealista. Esta posición afirma que la realidad es un conjunto de fenómenos que pueden ser interpretados ya sea como 'materiales', sea como 'espirituales'. El hombre ni es sólo materia ni es sólo espíritu, sino una unidad materio-espiri-

tual. El hombre entonces no está 'compuesto' de dos realidades (cuerpo y alma) sino es una unidad fundamental y 'neutral' frente al dualismo materia-espíritu.

5. La **antropología cristiana** pone énfasis en la **integralidad** de la persona humana como una unidad con diferentes aspectos. El modelo prevaleciente es el modelo de la 'encarnación': El hombre es una unidad substancial de cuerpo y espíritu, de lo temporal y lo eterno. La 'inmortalidad' del alma no es una consecuencia natural, sino una afirmación de Dios a través de su creación, y que tiene que ser complementada por la 'resurrección de la carne' para guardar la integridad de la persona humana.

Según la filosofía aristotélica-tomista, el alma es la 'forma' del cuerpo y conduce al organismo como unidad organizada. Las partes vegetativas y sensitivas tienen una relación tan estrecha con el cuerpo que pueden dejar de ser cuando ocurre un cambio substantivo con la muerte. Es decir sólo la parte intelectiva es inmortal. Esto también significa que no puede tener su origen en la materia como potencia, porque a nivel material sólo hay transformación (generación y corrupción); como el alma intelectiva es incorruptible, también tiene que ser ingenerada. Así se puede deducir que el alma necesariamente fue creada por Dios. Aristóteles no ha llegado a esta conclusión, sino más bien ha afirmado la **eternidad** del alma. Santo Tomás no afirma la eternidad del alma (y su naturaleza divina), sino la **eviternidad** del alma, que significa la 'inmortalidad-por-participación'. Es decir: el alma humana tiene un inicio, y por lo tanto su inmortalidad (o infinitud temporal) se debe al poder divino. Dios podría 'aniquilar' el alma, es decir quitarle el ser. La inmortalidad (creada) del alma resulta de su naturaleza **espiritual**; como no tiene materia, tampoco puede ser sujeto a transformación y mutabilidad.

Un problema particular es el de la **individualidad** del alma humana. Justamente son los sentidos (la parte sensitiva del alma) los que captan la individualidad de las cosas, mientras el intelecto sólo retiene el aspecto **general** de todo lo que entra en su conocimiento. Así Platón ha concluido que el alma humana es una 'emanación' de un 'alma universal', y que la individualidad es una deficiencia que tiene que ver con la materia. La filosofía cristiana no ha podido asumir esta posición que se llama **monopsiquismo**. Aunque para los entes espirituales (ángeles) Santo Tomás ha concebido la 'forma' como principio de individuación, no ha hecho lo mismo con respecto al alma humana, porque así cada alma tendría que ser una especie particular.

5.3.2. El cuerpo humano

Desde la antigüedad el hombre fue definido en base a su dimensión espiritual, es decir a partir del alma humana. Esto se refleja en la definición clásica de Aristóteles que determina al hombre como '*animal rationale*', es decir un 'ser vivo que puede pensar'. La diferencia específica que distingue al ser humano de los demás 'animales' no es su cuerpo, sino su alma, o más exactamente: la parte intelectiva del alma. En cuanto a su corporeidad el hombre es 'animal'.

Descartes define al hombre como '*une chose que pense*', una 'cosa que piensa' (*res cogitans*). Así el hombre también está determinado por su capacidad intelectual, es decir, por su 'alma'. Su cuerpo es como '*res extensa*' parte de la materialidad en general, y según Descartes es una 'máquina' sin espíritu.

Estas posiciones dualistas que son dominantes en la historia de la filosofía occidental van a la par con un menosprecio de la materia, y en especial del cuerpo humano. El hombre es, según esta posición, esencialmente 'alma', y sólo accidentalmente 'cuerpo'. La naturaleza humana no se expresa en el cuerpo, sino exclusivamente en el 'alma'; por el cuerpo el hombre forma parte de la animalidad.

Pero tanto la antropología cristiana como muchas posturas de la filosofía contemporánea sostienen que el **hombre es hombre en todas sus dimensiones**, es decir que la humanidad no se define exclusivamente por una capacidad que es el espíritu. Así también el cuerpo humano refleja en su totalidad la naturaleza humana (la Biblia habla de 'imagen de Dios'). El cuerpo humano no es 'animal', sino más bien una expresión integral del ser humano. Vamos a ver en adelante algunos fenómenos que nos demuestran **la humanidad esencial del cuerpo humano:**

1. La **posición erecta o vertical** del ser humano. Esta característica le permite al hombre entrar en contacto con el mundo y con los demás seres humanos de una manera frontal. Además, tiene por ello un panorama mucho más amplio, porque la cabeza está mucho más elevada en comparación con la mayoría de los animales. La posición erecta hace más débil el equilibrio natural, lo cual exi-

ge del hombre buscar otro equilibrio más-allá de lo físico.

2. La **deficiencia natural** de medios de protección y defensa. El hombre no tiene mucho pelo corporal para protegerse contra el frío, ni tiene armas naturales muy desarrolladas (uñas, veneno, cuernos, etc.). Esta deficiencia natural exige del hombre crear un 'mundo artificial' que llamamos **cultura**. Con la creación de un ambiente cultural el hombre sabe sobrevivir a pesar de sus deficiencias.

3. La **indeterminación instintiva**. El hombre no es determinado plenamente por sus instintos como la mayoría de los animales. El hombre tiene un margen de decisión para seguir o no a sus impulsos e instintos. Esta indeterminación es la condición imprescindible para que haya **libertad**. El hombre tiene que orientarse deliberadamente, y no tiene un marco natural de orientación. Eso da lugar a fenómenos como son la ciencia, la religión y la filosofía.

4. El **lenguaje**. Mediante el lenguaje el hombre tiene la posibilidad de expresarse mucho más claramente y de transmitir sentimientos, pensamientos, fantasías y deseos. El lenguaje es una condición imprescindible para la dimensión **social** del hombre. Así se puede comunicar superando límites de espacio y tiempo, cosa que no pueden los animales, aunque tengan un cierto lenguaje primitivo.

5. La **indeterminación sexual**. Mientras la mayoría de los animales está dispuesto a relaciones sexuales sólo en unos tiempos muy limitados, el hombre en principio no está afectado por tal determinación. Esto significa que la sexualidad humana tiene un significado más-allá de lo biológico (procreación), es decir, que es una dimensión sumamente personal y social. La indeterminación sexual también implica que el hombre tiene que planificar con responsabilidad la realización de su sexualidad, es decir que esta tiene un carácter **ético**.

6. La **apertura sexual**. Mientras los genitales en los animales están bastante escondidos y protegidos, el hombre se encuentra en una situación en donde su sexo está expuesto a la mirada del otro. Así la relación sexual humana puede realizarse 'cara a cara', subrayando una vez más el carácter personal y social de la sexualidad humana. Además da lugar al **pudor** como un aspecto de intimidad y privacidad que no tienen los animales.

7. El **año extra-uterino** del niño. La mayoría de los animales ya puede moverse y alimentarse poco tiempo después de nacer. El hombre recién después de un año aprende a caminar, y aún más tarde de todavía es capaz de alimentarse y protegerse sólo. Así, el ser humano necesita un tiempo largo de acompañamiento y protección por sus procreadores. Este 'año-extra-uterino' (se llama así porque en él se complete un desarrollo que normalmente se llevaría todavía en el útero) permite al hombre aprender desde el inicio la dimensión social, el contacto con otros y el afecto personal (amor).

8. La **risa y el juego**. El hombre es el único ser vivo que sabe reír. Esta capacidad natural refleja la dimensión de alegría, y es una condición imprescindible para poder expresar sus sentimientos. Además, le permite divertirse sin interés práctico o de sobrevivencia. La dimensión **lúdica** es necesaria para el desarrollo cultural, que produce 'obras de arte' que no tienen un valor práctico, sino un valor espiritual. El hombre no vive sólo del pan.

Todas estas características del cuerpo humano nos revelan que no se puede separar la dimensión espiritua ('alma') de la dimensión corporal ('cuerpo'). El hombre se manifiesta como tal en **todos sus aspectos**, tanto espirituales como materiales. Sólo **como unidad substancial** y como personalidad integral el hombre realmente es hombre. El cuerpo es manifestación fiel del espíritu (eso por ejemplo se demuestra en las enfermedades psico-somáticas), y el espíritu es expresión fiel del cuerpo. La dualidad no es substancial, sino de aspectos. La unidad prevalece sobre la separación, de tal manera que la Teología habla de la necesidad de una 'resurrección de la carne' y de la insuficiencia del alma separada.

5.4. Dimensiones esenciales humanas

La unidad psico-somática del hombre nos permite analizar algunas dimensiones del hombre que tienen que ver con esta estructura compleja, pero unitaria. Tanto los aspectos 'espirituales' como 'corporales' interfieren en estas dimensiones; las expresiones humanas tienen en todos sus niveles esta bidimensionalidad.

5.4.1. La libertad humana

El ser humano es un ente esencialmente **abierto**, es decir que no es determinado plenamente por su condición física, genética e instintiva. El hombre es **sujeto** de sus acciones, y así tiene un margen de decisión libre que es la **voluntad**. En cierto sentido el hombre puede diseñar su propia vida, tomando en cuenta las limitaciones físicas y sociales. Esta posibilidad le permite buscarse su propio camino y **realizarse** deliberadamente. Así el hombre tiene la posibilidad de perfeccionarse cada vez más.

La condición imprescindible para la ética y la dimensión creativa del hombre es la libertad **personal**. Si no hay libertad humana, hablamos en vano de 'moral', 'pecado', 'culpa', etc., porque cada acto 'moral' presupone necesariamente que la persona habría podido actuar de diferente manera. Y esto a su vez supone necesariamente libertad. La voluntad humana es el **ejecutor** de la libertad.

La libertad humana presupone necesariamente la **contingencia** del mundo, y por lo tanto de su propia existencia. Si Dios hubiera creado el mundo por necesidad, y no por voluntad libre, todos los hechos de este mundo, inclusive los actos humanos, serían totalmente determinados y necesarios. No cabría ningún espacio para la libertad creada. La contingencia sincrónica es el trasfondo necesario para la existencia de la 'contingencia diacrónica', en especial aquella que resulta de una decisión libre de la voluntad humana.

Tenemos que distinguir dos conceptos de 'libertad': la libertad formal y la libertad material.

1. La **libertad formal** se refiere a la propiedad esencial del hombre de tener la **posibilidad** de decisión. Es decir, es la libertad de **querer o no-querer**, respectivamente **querer lo contrario** con respecto a algo, sin considerar si se puede realizar o no lo querido. Cuando alguien (s) quiere (Q) algo (xo), siempre es posible que no lo quiera o que quiera otra cosa (x).

$$P(sQx(t1)) \& P(s\text{-}Qx(t1)) \& P(sQ\text{-}x(t1))$$

La libertad formal es un atributo **esencial** del hombre, crea o no crea en Dios, esté o no en la prisión, tenga o no tenga integridad física. Sólo en casos extremos (pérdida de conciencia, demencia grave, etc.), se pierde la libertad de decisión, y por lo tanto no se puede hablar de actos 'éticos'. La libertad formal tiene que ver con la **'contingencia sincrónica**', es decir, la alternatividad en un mismo momento temporal (t1).

2. La **libertad material** se refiere a las circunstancias en las cuales se encuentra un hombre que tiene la capacidad de la 'libertad formal', y a los posibles objetos de una decisión. La libertad material tiene que ver con la '**contingencia diacrónica'** (dentro de un mismo 'mundo posible'), es decir, la alternatividad consecutiva. Aunque un prisionero tenga la 'libertad formal' de decisión, sin embargo, está privado de gran parte de la 'libertad material', porque no puede ejercer libremente su propia voluntad. La libertad material siempre es limitada, porque se encuentra dentro de un marco real de límites físicos, sociales y espacio-temporales. Por ejemplo, el hombre no tiene la 'libertad material' de volar sin instrumentos artificiales, porque la propia naturaleza humana se lo impide. Así la libertad material siempre se relaciona con las circunstancias concretas en donde se la ejerce.

Para no confundir 'libertad' con 'indiferencia' o 'libertinaje', debemos tomar en cuenta las siguientes observaciones:

1. La voluntad no decide entre dos alternativas neutrales, es decir, entre dos posibilidades absolutamente idénticas en valor, preferencia y atracción. Si fuera así, la voluntad se quedaría paralizada porque no tendría ningún argumento en favor de una de las alternativas. Buridano lo ha ilustrado con dos burros amarrados con una soga uno con otro, que se encuentran entre dos montículos de forraje, y como los dos jalan a direcciones opuestas, no alcanzan el forraje y mueren de hambre.

Así la libertad **no es indiferencia** con respecto a varias alternativas. Siempre hay motivos en favor o en contra de algo por querer. Sin embargo, estos motivos no determinan con necesidad nuestra decisión.

2. La libertad no es sólo 'libertad-de', es decir la carencia de limitación o determinación de la voluntad, sino también siempre '**libertad-para**'. La libertad tiende siempre ala realización en los actos. La libertad absoluta como 'libertad-de' en el fondo no es libertad, sino pura potencia o capacidad

que no se realiza. La libertad recién se convierte en libertad verdadera cuando se la realiza.

3. La libertad se relaciona estrechamente con los valores éticos, porque lleva a asumir la responsabilidad sobre los propios actos. Realizar la libertad sin tomar en cuenta la responsabilidad resulta ser **arbitrariedad**, y no decisión libre. La libertad siempre tiene un contenido ético, y si no se lo considera, se trata de libertinaje. **Libertinaje** es la ilusión de una libertad totalmente neutral e indiferente, más allá de una calificación ética.

4. La libertad incluye la **posibilidad del pecado**, es decir la posibilidad de escoger el mal en vez del bien. Pero no incluye necesariamente la **realidad del pecado**, porque un hombre podría escoger **libremente** siempre el bien. Así la creación por dios de un ente libre por Dios no significa que este acto necesariamente lleve al pecado. Cuando alguien (x) tiene la libertad de escoger el bien (Qb) o el mal (Qm), no significa que al menos una vez necesariamente escoja el mal:

$$(Qm):(P(xQb)\ \&\ P(xQm)) \rightarrow -N(xQm)$$

5.4.2. La personalidad humana

El concepto de 'personalidad' es una categoría que tiene su origen más en la tradición judeo-cristiana, y no tanto en la tradición griega. La filosofía griega trató de explicar todo (inclusive el hombre) en términos de *physis* (naturaleza) y 'generación'. La unidad esencial del ser humano puede ser resumida como **persona**.

El término 'persona' viene de la palabra griega *prósopon* (anti-faz) que denominaba las máscaras que utilizaban los actores en el teatro para ilustrar un 'personaje'. Así el término pronto fue utilizado para describir la dimensión específica del ser humano. En este sentido 'persona' tiene las siguientes características:

1. El hombre es un ente con **rostro**, que refleja la individualidad y unicidad de cada uno. El rostro es la marca de la identidad y el 'espejo del alma', es decir: en el rostro humano se expresa la **esencia individual** de alguien.

2. El hombre como persona es **sujeto**, es decir: núcleo de actividad, decisión y conocimiento. En cierto sentido cada hombre es el 'centro del mundo', porque es el punto de partida de conocimientos que se agrupan en torno al sujeto humano.

3. El hombre como persona es **actor ético**, asumiendo la responsabilidad de sus actos y sus consecuencias. La personalidad tiene que ver con la libertad individual de diseñar su propia vida. En cierto sentido la persona humana se 'posee a sí misma'.

4. El hombre como persona es una **unidad esencial** que comprende tanto aspectos espirituales, cognoscitivos, volitivos, emocionales, sociales, culturales como físicos. La personalidad no sólo se refleja en el 'alma', sino también en el cuerpo y en toda la historia que tiene un ser humano. La 'inmortalidad del alma' se refiere más bien a la no-corrupción de la 'personalidad humana' en su sentido integral; por lo tanto requiere la 'resurrección de la carne'.

5.4.3. La cultura

El hombre es un ente vivo que no tiene suficientes capacidades **naturales** (armas, instintos, protección etc.) para poder sobrevivir como individuo y como especie. La indeterminación instintiva le obliga a 'construirse' un propio mundo 'natural', como entorno humano. Todo este esfuerzo y sus resultados se puede llamar la **cultura**, es decir un entorno que permite al ser humano realizarse y ubicarse en el mundo. Lo que hace el animal por instinto, el hombre tiene que hacerlo deliberadamente y por planificación.

La cultura es la **segunda naturaleza del hombre** porque tiene que ver con su propia esencia (racionalidad, libertad, horizonte). Un hombre sin cultura (in-culto) no podría existir y sobrevivir; hasta en las 'civilizaciones' más primitivas existen siempre rasgos culturales. El uso del fuego tal vez ha sido el primer producto 'cultural'; pero también el uso del lenguaje ya es una expresión cultural. Poco a poco el hombre 'cultiva' la naturaleza, es decir diseña y ordena lo que le es dado para su propio provecho. La agri**-cultura** es el primer y principal obrar cultural del hombre; el agri-cultor modifica la naturaleza de tal manera que le sirve para su alimentación, vestimenta y protección.

En este sentido la cultura **es humanización de la naturaleza**. Donde el hombre pisa tierra, deja huellas de

su presencia, o sea modifica y cambia en cierta medida los rasgos naturales de los entes. El domestica animales, corta madera para construir casas, produce herramientas, inventa medios de transporte, inventa escritura etc. Todos estos esfuerzos sirven para humanizar a la naturaleza, con la finalidad de poder aprovechar. El hombre se convierte en artífice de su propio mundo que sólo en una parte muy pequeña todavía es 'natural'. Nosotros hoy en día estamos rodeados por un mundo altamente 'cultificado' y 'artificial'. El 'retorno a la naturaleza' como un ideal predicado por algunos filósofos (Juan Jacobo Rousseau) no es posible ni deseable, porque el mismo ser humano no es 'natural' como lo es la planta o el animal.

La cultura puede tener, sin embargo, rasgos **anti-humanos** cuando ya no está al servicio del hombre, sino más bien el hombre al servicio de una cierta cultura. La cultura siempre es un **medio** para la realización del hombre como individuo y especie; cuando se vuelve fin en sí o instrumento de manipulación en las manos de un grupo, se convierte en una fuerza anti-humana. Cada expresión cultural es válida, siempre y cuando no contradiga los valores universales humanos y no obligue a otros a asumir una cierta manifestación cultural. Esto es el caso del 'imperialismo cultural', del 'racismo' y la discriminación cultural. Además, la cultura tiene que buscar un equilibrio con la naturaleza, porque el hombre también es **ente natural** que tiene sus repercusiones en el balance ecológico. La destrucción de la naturaleza se vuelve anti-humana porque ataca los fundamentos de nuestro propio ser. El hombre puede modificar a la naturaleza, pero no la puede sustituir.

5.4.4. El lenguaje

Normalmente consideramos el don del lenguaje como algo exclusivo del hombre. Sin embargo, también los animales tienen sistemas de comunicación que tienen formas lingüísticas como sonidos, sílabas y modulaciones vocales. Mientras las expresiones lingüísticas de los animales son resultado de los instintos, en el hombre ocurren deliberadamente y se fijan en un simbolismo gráfico (escritura). El lenguaje le permite al hombre comunicarse, expresar pensamientos, sentimientos, fantasías e intercambiar informaciones. Además, el simbolismo gráfico, junto con las técnicas culturales, le abre la posibilidad de superar los límites de tiempo y espacio. Los medios de comunicación modernos nos permiten estar 'presentes' en cada momento en todos los lugares de la tierra y en tiempos remotos del pasado.

El lenguaje es un **sistema simbólico** de comunicación; por lo tanto requiere un portador material (papel, órgano vocal, lápiz, teléfono, etc.), una estructura de significantes (letra, figura, sonido, etc.) y un contenido o significado. El lenguaje humano no se limita al sistema lingüístico, sino que todo puede ser parte del lenguaje (p. ej. lenguaje corporal, gestos, símbolos figurativos, sonidos, posiciones). El hombre vive dentro de una estructura simbólica que 'habla', es decir que tiene **significado** para su existencia.

El lenguaje es en gran parte **convencional**, es decir 'inventado' o producido por el hombre. Los signos convencionales (p. ej. símbolos del tráfico, palabras, gestos) se podrían variar por acuerdo del grupo social que tiene que ver con ellos. Así se ha desarrollado idiomas artificiales (el Esperanto, el simbolismo matemático y lógico, los lenguajes de la computación, etc.). Lo que es convencional y variable es el 'significante', es decir el **signo mismo**, pero no el significado en sí mismo. El significado es un ente intelectual o mental (concepto, idea), que es producto de una **abstracción mental**; lo que cambia por convención o por costumbre es la **relación entre significante y significado** que es arbitrario.

Sin ambiente social, el lenguaje quedaría en simple potencialidad; el parloteo infantil evoluciona en palabras por influjo de los familiares. Existen las condiciones orgánicas y cerebrales para el dominio del lenguaje, pero recién se activa en la **interrelación social**. De ahí que no se puede sostener la tesis de la 'herencia' o del 'ser innato' del lenguaje en el ser humano. Cada niño puede aprender cualquier idioma o sistema simbólico, de acuerdo con su entorno social. El lenguaje es entonces un acontecimiento **social y personal** del hombre.

5.4.5. La historicidad

Por la facultad de abstracción, el hombre puede superar los límites naturales del tiempo, moviéndose tanto en dirección del pasado como del futuro. Mientras un animal existe en un 'presente permanente', el hombre puede vivir el pasado a través de la **memoria** y el futuro a través de la **anticipación**. Esto le permite al hombre ubicarse y orientarse en el conjunto de los acontecimientos. El hombre es el único ente que 'sabe de su muerte'; él puede ver la vida como un conjunto que tiene inicio y fin. Por lo tanto tiene conciencia del tiempo y de su importancia. Él se entiende como **proceso**, tanto en lo individual (la ontogénesis) como en lo genérico (filogénesis).

Así el hombre es un **ente histórico** que crea historia (sentido de acontecimientos) y que vive de la historia. Un hombre o un pueblo sin historia es algo muerto, sin identidad ni sentido, aislado de todas las relaciones existentes. La historicidad como característica esencial es el fundamento para la dimensión de maduración, progreso y desarrollo. El hombre no es algo estático, está **abierto hacia posibilidades** que se le dan en el futuro. Por lo tanto la humanidad puede forjar su propio destino, aprendiendo de las experiencias (pasado) y proyectando su futuro. Eso también es el caso con cada individuo. La vida es un proceso de auto-realización en relación con otros entes.

El hombre necesita ubicarse no solamente en el espacio, sino en el tiempo para **poder orientarse espiritualmente**. Las preguntas fundamentales (¿de dónde vengo? y ¿adónde voy?) son el empuje para dar significado y sentido a este período que se llama 'vida'. La historia es el fundamento y el marco de referencia principal para poder proyectarse hacia el futuro. El hombre no nace en un vacío, sino siempre se encuentra dentro de algunas posibilidades determinadas por el sistema de coordenadas históricas y sociales. El hombre –como individuo y especie– no viene desde la nada, sino de otras posibilidades ya realizadas. Esta 'herencia' le es limitación y libertad a la vez.

5.4.6. La sociabilidad

El hombre es un ente sumamente social, en todos sus aspectos. La misma constitución biológica al nacer le obliga al hombre a establecer relaciones con otras personas para poder sobrevivir. El 'año extra-uterino' le permite al recién nacido adquirir las habilidades necesarias para su vida social futura, como es el lenguaje, los sentimientos y el contacto corporal. Ningún animal requiere tanto tiempo para su maduración, lo cual nos muestra el peso importante de la sociabilidad para el hombre. Sin contactos el individuo no sobrevive físicamente; la relación social es una **necesidad humana** de primer rango.

El aspecto social del hombre es el fundamento para relaciones personales en lo pequeño como en lo grande. Las relaciones sexuales humanas no pueden ser reducidas a lo biológico; las relaciones familiares no son solamente determinadas por la sangre, sino por amistad, respeto y responsabilidad; y las relaciones comunitarias buscan una mayor identidad. Cada tipo de relación humana en última instancia busca la **realización de lo humano**; no existe ningún individuo que se pudiera realizar sin relación ninguna. Recién en el contacto con otros seres humanos podemos adquirir identidad, autoestima, valoración y sentido.

La sociabilidad humana se expresa por **la organicidad** en diferentes niveles: la familia, el grupo, la comunidad, la nación, el mundo. La organización social tiene como finalidad posibilitar y hacer compatible la vida en común de diferentes individuos autónomos. Así la relación humana también tiene un marco normativo. El ente humano es fundamentalmente **político** en un sentido muy amplio: destinado a vivir junto con otros entes humanos en una cierta forma de organización.

5.4.7. Trascendencia del hombre

Ya hemos señalado varias veces que el hombre es un **ente abierto**; se relaciona con el pasado, el futuro, los demás, sus proyectos, etc. Esta apertura humana también significa que sigue siendo un **proyecto no acabado**. El hombre es un ente lleno de posibilidades en búsqueda de sentido y de realización de sí mismo. Todo esto no lo 'tiene' por naturaleza, sino que necesita 'adquirirlo' durante la vida. Sin embargo, no es el creador de este sentido, porque muchas veces fracasa o muere antes del tiempo. Estas situaciones 'de límite' le hacen recaer sobre su condición humana que es muy precaria, y a la vez le abren la posibilidad de la **trascendencia**, es decir de buscar la solución de la vida más-allá de sus propias posibilidades.

La trascendencia es un existencial humano que le permite sobrepasar los límites dados por la naturaleza. La religión es una respuesta a esta condición humana de estar abierto hacia otra dimensión más-allá de lo humano. El hombre no es un ente encerrado en sí mismo, teniendo todo resuelto y planificado. El siempre existe 'a medias', buscando y anhelando la perfección y la complementación de su propio ser. Este anhelo le lleva por encima de sus propias capacidades, asumiendo su infinitud fundamental y aceptando la necesidad de 'ser salvado'. No es necesariamente un Dios personal que corresponde con esta condición humana; sin embargo podemos afirmar que el hombre es **básicamente religioso** en el sentido que requiere de un marco de orientación espiritual, estableciendo un nexo (*re-ligio*) con algo más-allá de lo humanamente posible (utopía, ideal, sentido, Dios).

5.4.8. La muerte

La conciencia de la finitud de la existencia en la muerte siempre ha preocupado al hombre, porque de

esta manera parecen fracasar todos sus proyectos y anhelos de auto-realización y de perfección. La perfección. La naturaleza finita del hombre a la vez le obliga de asumir **con responsabilidad y sinceridad** la vida como única oportunidad de realización. La muerte nos llama la atención para estar más decididos en la vida (el famoso *memento moris*). Por lo tanto muchos filósofos interpretan la muerte como una parte de la vida con la cual el hombre tiene que relacionarse. Ningún animal sabe de su muerte; sólo el hombre puede –y tiene que– relacionarse entonces con su fin, buscando una solución a las interrogantes que surgen de su realidad.

La muerte es uno de los pocos acontecimientos que no pueden ser asumidos por otra persona; es **el individuo mismo** que muere, y él tiene que asumir este reto. Ante la muerte estamos totalmente solos, nadie nos puede quitar esta carga. Así cada uno tiene que relacionarse individualmente con la muerte, y ninguna ideología, norma o religión puede delegar esta tarea. La muerte es una evidencia física de todos los entes vivos sin excepción. Sin embargo, la misma dimensión de **trascendencia** del hombre hace reinterpretar este hecho y buscar una salida más allá de este límite físico. De ahí que en todos los tiempos y en todas las culturas el hombre ha concebido una 'vida más-allá de la muerte', sea por reencarnación, por las generaciones siguientes, por la 'inmortalidad' de una parte (espiritual) o por la intervención de Dios (resurrección).

El hombre en todos sus aspectos es **destinado a la inmortalidad**; la muerte acabaría con todas sus ilusiones, búsquedas y anhelos y haría imposible la propia realización de la persona humana. Sin embargo no es fácil concebir esta inmortalidad, que no puede ser 'natural', sino que tiene que ser de otro tipo. El esquema platónico hoy en día ya no convence porque hace imposible la unidad esencial del hombre. La misma filosofía está frente a un límite, admitiendo la apertura fundamental del hombre hacia **una posibilidad más-allá de la muerte** que puede ser realizada por un ente absoluto (religión). La inmortalidad más es un **postulado antropológico y ético** que un hecho natural demostrable.

5.5. El origen del hombre

La cuestión del origen del hombre nos sirve mucho para entender la misma naturaleza humana. Siempre se ha tratado de definir al ser humano por una comparación con los demás entes vivos, en especial con los animales superiores. Mientras algunos enfatizan la permanente constancia de la naturaleza humana en su oposición esencial a los demás entes, otros conciben una cierta indeterminación y evolución de lo que es lo propiamente humano.

5.5.1. Estaticismo versus dinamismo

Para el mundo griego el mundo es eterno y necesario; la materia siempre existió, y todo cambio no es realmente un proceso hacia la novedad, sino una repetición de los mismo. La concepción griega del tiempo es fundamentalmente cíclica. En este mundo **estático y necesario** todo tiene su lugar fijo y puede ser determinado por una **esencia fija**. A la cultura greco-romana le gustan las formas fijas, es decir, las esencias inmutables. En este contexto también el hombre tiene su lugar específico, y sobre todo, una esencia fija, es decir **una naturaleza eternamente establecida**.

Este estatismo se expresa metafísicamente como determinismo y esencialismo. Según Platón las esencias (*eidon:* 'idea') existen inalterable y eternamente en un mundo abstracto y estático y sirven como 'prototipos' para todos los entes y eventos en el mundo. Así también existe desde la eternidad una 'idea' del hombre que no permite ninguna modificación o alteración. No es la 'esencia' que cambia, sino los accidentes –como lo diría más tarde Aristóteles. Los entes forman toda una 'cadena eterna del ser', no permitiendo un vacío esencial o formal (de formas). El **principio de plenitud** es una consecuencia inmediata del determinismo; si todo está lleno, es decir si no cabe ningún lugar para nuevas posibilidades, esto significa entonces que todo lo que es posible, **tiene que existir**. No existen posibilidades no-existentes, lo cual niega cualquier tipo de contingencia.

Frente a este estaticismo y determinismo del mundo y del hombre existió en el mismo tiempo de los griegos una concepción **dinámica y progresista**. La tradición judeo-cristiana tiene un concepto lineal del tiempo; hay realmente novedad, hay progreso, y no solamente un círculo de lo mismo. Por eso la historia tiene un valor fundamental, no sólo para la salvación, sino en general como **lugar de realización** de las posibilidades. Así la tradición judeo-cristiana niega la eternidad del mundo, del hombre y de los demás entes y concede un marco de desarrollo. No todo está ya fijado y determinado desde la eternidad, sino está abierto hacia el futuro. Es una concepción de esperanza, en donde caben posibilidades no-realizadas. La concepción de la **contingencia del mundo** es fundamental para la tradición judeo-cristiana.

La **creación** del mundo por un Dios libre da lugar a la libertad y el dinamismo de las criaturas. El concepto de creación no se opone al concepto de evolución y desarrollo, como lo han visto muy bien los primeros padres de Iglesia; tanto Justino Mártir como San Agustín interpretaron la creación como 'siembra de la semilla' que tiene que crecer, desarrollarse y transformarse. La doctrina de las *rationes seminales* de San Agustín es una interpretación bíblica de la creación dinámica, progresista y totalmente compatible con las ideas modernas sobre evolución.

Más tarde la Teología, en el contacto con la cultura platónico-aristotélica, ha optado por el **modelo estaticista y esencialista**, interpretando la creación en términos de la filosofía griega como la fijación eterna de las formas y esencias de todos los entes. En el choque entre determinismo griego y contingencia judeo-cristiana la filosofía medieval optó por un esencialismo, implicando en última instancia la necesidad del mundo. Santo Tomás, por ejemplo, sigue la teoría aristotélica de la contingencia como mutabilidad y la plenitud de los entes, descartando así la posibilidad de novedades en el ser.

5.2.2. El creacionismo

La síntesis del estaticismo antiguo y la concepción judeo-cristiana de la creación produjo en la Edad Media una concepción esencialista del hombre que se conoce hasta hoy día como **creacionismo**. Esta concepción afirma la creación inmediata y específica del hombre por Dios, más allá de cada tipo de evolución. Esta idea teológica tiene muchas consecuencias filosóficas que queremos exponer en adelante.

El creacionismo no es la única interpretación teológica del texto de la Sagrada Escritura sobre la creación del hombre. El mismo relato de la creación en el libro del Génesis nos habla de un **proceso de creación**, y no de un solo acto creativo. Además, hay que entender este relato como una explicación mítica y simbólica del orden que existe en el mundo y del origen divino de todo lo que existe. Los siete días, entendidos como un número simbólico, nos dicen algo sobre la plenitud y perfección de lo que existe, desarrollándose a través del tiempo. En esto el hombre es el último fruto de un largo proceso, querido y acompañado por el Creador y su Providencia.

El creacionismo lleva a un **esencialismo** antropológico, según el cual la naturaleza humana está de una vez para siempre fijada y determinada, y no permite ninguna evolución o desarrollo. Así el hombre en la cosmovisión medieval ocupa su lugar específico en la 'cadena del ser', entre los animales y los ángeles, sin posibilidad de moverse o evolucionar. De ahí el lema de que la 'esencia precede la existencia', es decir que el hombre ya está determinado en todos sus aspectos desde la eternidad. Este 'principio de plenitud' en el fondo hace imposible cualquier tipo de libertad y por ende toda ética.

Esta concepción dogmática, que resulta en gran parte ser una adaptación del ideal esencialista griego, lleva a la conclusión de que el hombre tiene que ocupar el centro del mundo. La perseverancia del modelo ptolemaico del universo (geocentrismo) a pesar de muchas evidencias científicas y experimentales en su contra, se debe en gran parte a esta posición dogmática esencialista y creacionista. Negar el creacionismo no significa negar la creación, sino **una cierta interpretación** (griega) de la misma, es decir aquella que no deja ningún espacio a desarrollo (salvo el progreso moral) y evolución de la vida.

5.5.3. El evolucionismo

5.5.3.1. Evolución cósmica

Con el avance de las ciencias en la modernidad, cada vez más se planteaba una visión transformadora y evolutiva del universo. Nada queda igual, sino todo se transforma permanentemente, sólo que estas transformaciones a veces recién se notan con toda claridad a través de tiempos humanamente muy largos, pero cósmicamente muy cortos. Así ha sido sobre todo la paleontología que ha aportado evidencias muy claras de **un desarrollo de las formas de vida**. Darwin fue el hombre que por fin ha sistematizado estos conocimientos y los ha presentado como fundamento de un nuevo paradigma frente al esencialismo medieval.

En el siglo XX son sobre todo la astronomía y la micro-física las ciencias que diseñan otro modelo nuevo y evolutivo de todo el cosmos. La ley de la evolución particular (en la tierra) se vuelve universal en el sentido que **todo el universo** se encuentra en una transformación permanente, sea en forma expansiva (teoría de la expansión), sea en forma pulsativa (teoría de la pulsación). De ahí también viene la evidencia de que la tierra (con nuestro sistema solar) es un planeta relativamente nuevo (cuatro mil millones de años), y que la vida en la tierra tiene apenas unos 400 millones de annos, y el hombre unos 8 millones de años. Esta nueva concepción se enfrenta con la interpretación literal de *Génesis* y da lugar a polémicas muy candentes entre la ciencia y la Iglesia.

5.5.3.2. Evolución antropológica

El rol del hombre en este proceso cósmico de evolución no fue tocado en primera instancia, a causa de la posición dogmática de la teología en este punto. El mismo Darwin, en pleno siglo XIX, procedía con cautela en relación con el hombre, cuando expuso su teoría de la evolución de las especies. Pero con el transcurso del tiempo había cada vez más evidencia de que el hombre no es una excepción en este proceso evolutivo general; más bien, él es una parte integral del acontecimiento cósmico y tiene relaciones mucho más íntimas con las demás formas de vida. Esta **teoría evolutiva antropológica** causó mucho más polémicas que la evolución general del universo. Ya que está enfrentando de forma directa la concepción esencialista y creacionista, vigente desde la Edad Media.

Como en los tiempos del cambio del modelo geocéntrico por el modelo más adecuado heliocéntrico, esta vez también eran conceptos dogmáticos los que se enfrentaban con más fuerza al nuevo paradigma evolutivo. Aceptando la teoría evolucionista hay que dejar de lado una lectura **literal** del relato de la Creación en la Biblia, y sobre todo hay que abandonar una interpretación **esencialista** de la naturaleza humana, dejando espacio para su libertad fundamental de proyectar y realizarse. El origen **directo** divino del hombre deja lugar al origen directo animal del hombre, y al **origen indirecto** divino del hombre. El hombre sigue siendo la 'corona de la creación', pero ahora como **producto más avanzado** de la evolución, y no como una creación directa y específica de Dios.

Los descubrimientos paleontológicos han demostrado que no existe un abismo entre hombre (*homo sapiens*) y animal, sino que hay una línea de continuidad que lleva desde las formas de vida más primitivas hasta el hombre. La 'humillación epocal' del hombre como pariente del mono a la vez le hace recordar que es **parte de la naturaleza**, y no una excepción cósmica. Sin embargo, el evolucionismo no ha quitado al hombre su rol protagónico en el proceso histórico del universo, porque él es el fruto más avanzado y maduro de toda la evolución cósmica.

5.5.3.3. Monogenismo o poligenismo

En la discusión sobre el origen del hombre, después de la primera tormenta, entró la cuestión de si el hombre tiene su origen en una sola raíz (monogenismo) o en diferentes raíces (poligenismo). Existe bastante acuerdo de que el hombre como *homo sapiens* ('hombre sabio') tiene su origen hace unos seis millones de años de los homínidos, cuyos representantes paleontológicos más conocidos son el *Australopithecus* y *el Homo Neanderthalensis*. Los predecesores inmediatos son los primates.

El **monogenismo** sostiene que el género humano proviene de una sola raíz, teniendo entonces una sola pareja humana como hombres primordiales. Esta teoría no tiene mucho sustento científico, sino más bien es la expresión de una preocupación teológica y ética. El monogenismo teológico interpreta el pecado original como la caída del primer hombre y sus consecuencias para todos los demás hombres por 'herencia'. Si hubieran existido diferentes raíces del género humano, entonces esto estaría en contra de la doctrina del 'pecado original', entendido como 'pecado heredado'. La preocupación ética tiene que ver con la 'fraternidad' y 'unidad' del género humano, haciéndolo originario de una sola raíz. Es decir el monogenismo sirve como base **biológica** para afirmar la solidaridad entre los hombres y descartar todo tipo de racismo.

El **poligenismo** sostiene que el género humano no proviene de una sola raíz, sino (simultáneamente) de varias diferentes raíces. La paleontología ha aportado muchos datos en favor de esta teoría, porque en diferentes sitios de la tierra se ha encontrado restos de homínidos muy parecidos (África, Australia, Europa), que probablemente tenían como precedesores a diferentes primates. La raíz común puede entonces ser una especie pre-humana (simios u otras especies), desde la cual han evolucionado diferentes ramas llevando por vías separadas al hombre en sus diferentes manifestaciones raciales. Como la teoría de la segregación de los continentes hace unos 50 millones de años de una masa única, un supercontinente llamado *Pangea,* tiene mucha evidencia científica, puede haber ocurrido la dispersión de las especies pre-humanas a diferentes lugares de la tierra.

El poligenismo no contradice la doctrina del 'pecado original', sólo rechaza una interpretación biológica y hereditaria. También se lo puede interpretar como la 'condición humana' de ser insertado siempre a estructuras de 'pecado', es decir a condiciones que pesan sobre la responsabilidad individual. Tampoco contradice el postulado ético de la fraternidad y unidad del género humano: sólo niega su fundamentación biológica. La fraternidad y unidad humana se puede fundamentar en la naturaleza racional del ser humano o (teológicamente) en la dignidad universal de 'imagen de Dios'.

5.5.4. El hombre como paso en la evolución

Aunque la mayoría de las personas actuales afirma la teoría de la evolución como una convicción universal, casi todas a la vez sostienen que el hombre es el ápice de este movimiento en ascenso, es decir la 'corona de la evolución'. Con otras palabras: el proceso evolutivo se detiene en el hombre como su término final.

Sin embargo, esta concepción no se entiende por sí misma, sino más bien refleja una vez más una visión antropocentrista y dogmática del asunto: el **hombre tiene que** ser el ápice de la evolución, porque en él tiene su finalidad y sentido, y porque en él se realiza el proyecto de Dios ('imagen de Dios'). Viendo el desarrollo morfológico y anatómico del hombre desde sus orígenes, podemos concluir que el mismo hombre se ha transformado sustancialmente. El tamaño de su cerebro se ha triplicado, la forma de la cara se ha aplanado, la posición de caminar se ha vuelto más erecta, los dedos de los pies se han acortado, etc. Todas estas modificaciones sugieren que el hombre como está actualmente es una etapa en un proceso que lleva más-allá de su esencia actual. El hombre pierde más y más sus armas naturales (dientes cortos, uñas recortadas, músculos reducidos) y aumenta significativamente su potencial intelectual.

El paleontólogo y teólogo Teilhard de Chardin habla de un 'salto cualitativo' que ha hecho la evolución en el hombre, llevándole desde la *biosfera* (ambiente biológico) a la *noosfera* (ambiente intelectivo). En el hombre, mediante la inteligencia, la evolución entera rebota sobre sí. En el hombre se produce un paso decisivo en la 'hominización de la vida' y en la recapitulación universal de todo el proceso evolutivo, lo que Chardin llama la 'cristogénesis'. Sin embargo, esta teoría sigue concibiendo al hombre como ápice del proceso evolutivo.

Cabe plantear la pregunta de si el proceso evolutivo puede llegar a especies más-allá del ser humano. No hay un motivo científico contundente para negar esta posibilidad. Por ahora notemos muchos indicios para afirmar que el hombre sólo es un paso en el proceso evolutivo. Pero proyectando las transformaciones ocurridas en unos 4 millones de años hacia el futuro, podemos suponer que el hombre en un futuro lejano será diferente del hombre actual. Además siempre existe la posibilidad de que en otros lugares del universo existan entes superiores al hombre. El mayor obstáculo para dejar abierta esta posibilidad es el antropocentrismo, tanto teológico como filosófico.

5.6. Antropologías específicas

Para complementar esta exposición sistemática, falta un *tour d'horizon* de las principales concepciones antropológicas a través de la historia occidental. Sólo vamos a mencionar algunas antropologías clásicas, y una serie de paradigmas modernos.

5.6.1. La antropología platónica

Según Platón, el hombre es un ente 'intermediario' entre el reino eterno de las ideas y el reino mudable de la materia. En el hombre se juntan dos 'mundos' diferentes, pero sin formar una unidad substancial. El hombre es en cierto sentido una 'unidad de dos substancias totalmente antagónicas', el alma eterna, espiritual, inmutable, universal, necesaria y del cuerpo temporal, material, mudable, individual, contingente. Este **dualismo antropológico** afirma la separación substancial de alma y cuerpo, y la unión accidental de los mismos durante el tiempo de una vida. Así el hombre no es unidad, sino más bien una dualidad que está en constante lucha.

Este dualismo no es sólo metafísico, sino tiene sus consecuencias prácticas y axiológicas. Según Platón, lo corporal es algo inferior, causa del malestar del alma ('la cárcel del alma'), mientras que lo espiritual es lo superior y lo único verdadero. De ahí viene el menosprecio frente a todo lo que tiene que ver con materia, cuerpo, sentidos, historia, cambio. El ideal para el hombre platónico en el fondo sería la muerte, porque ahí recién se produce la verdadera liberación en la separación del alma y del cuerpo. Hay que vivir entonces como si no existiera un cuerpo, practicando ascesis, meditación y reflexión, menospreciando todo trabajo manual y técnico e impidiendo así todo progreso científico, tecnológico y social.

No podemos medir el impacto que ha tenido esta antropología platónica para el cristianismo. En los primeros siglos (desde el evangelista San Juan y el apóstol San Pablo) el dualismo platónico ha entrado fuertemente en el pensamiento cristiano sobre el hombre y ha dejado huellas y cicatrices grandes hasta hoy en día. La 'antropología cristiana' del Medioevo es en el fondo una antropología platónica con fachada cristiana.

5.6.2. La antropología aristotélica

Aristóteles ha rechazado el dualismo metafísico de Platón, pero lo ha concebido como inmanente en los entes concretos, dando lugar a la concepción hilemórfi-

ca. Así también el hombre comparte estos dos aspectos (materia y forma), pero ahora ya de una **manera más integrada**. La materia no puede existir sin forma, por lo tanto el cuerpo humano no puede existir separado del alma y al revés. Pero en este punto últimamente Aristóteles sigue a Platón afirmando la inmortalidad de la parte intelectiva del alma que a la vez es la forma substancial del cuerpo.

Con Aristóteles entran dos definiciones clásicas del hombre a la filosofía occidental. La primera da lugar a una concepción **racionalista** del hombre, definiéndolo como '**animal racional**' (*zoon noetikón*). A partir de ahí el hombre se define sólo por su capacidad intelectual de poder razonar, es decir por su aspecto **espiritual**, dejando la corporeidad bajo el régimen animal. Pero a la vez esta definición afirma la familiaridad del hombre con las especies inferiores (animales), dando lugar a una concepción continua de las especies, incluso el hombre.

La otra definición concibe al ser humano como '**animal político**' (*zoon politikón*), es decir como un ente que está orientado esencialmente hacia la vida comunitaria. El hombre es un ente social que busca la organización y la estructura comunitaria para poder realizarse. Esta definición 'política' del hombre enfatiza el aspecto social y rechaza una definición netamente individualista.

5.6.3. La antropología cristiana

La concepción antropológica cristiana tiene como raíces la Sagrada Escritura y la persona de Jesús. Un aspecto fundamental es que el hombre es creado por Dios como **imagen de Dios**, teniendo libertad para diseñar su vida, realizándose como esta imagen o alejándose de esta capacidad. La creación además afirma la dignidad intrínseca del hombre y la igualdad y fraternidad entre todos los hombres. El hombre es creado como una unidad integral con aspectos corporales y espirituales. La Biblia no afirma de ninguna manera un dualismo antropológico, sino enfatiza la integridad total del ser humano en todos sus aspectos.

Esta concepción la reafirma y perfecciona Jesús por su práctica y predicación. El hombre necesita una 'salvación integral', tanto de cuerpo (curaciones) como de alma (perdón). Jesús anuncia el **hombre nuevo** que ya no vive bajo el dictado de la ley, sino que asume en libertad su responsabilidad frente a sí mismo, el prójimo y Dios. El valor del **individuo** como sujeto del actuar y de la transformación del mundo está reforzado por la llamada personal de convertirse en levadura y luz para el mundo. El Reino de Dios pone énfasis en la dimensión social y comunitaria del hombre.

Esta concepción antropológica sufría muchos atropellos por el encuentro con la concepción esencialista y dualista de la filosofía griega. En la Edad Media ya no es tanto el fundamento bíblico que determina la antropología, sino concepciones platónicas y aristotélicas. Este sincretismo nos impide hasta hoy en día tener una concepción más evangélica y bíblica del hombre.

5.6.4. La antropología cartesiana

René Descartes llega desde un fundamento racionalista de su filosofía a una **antropología dualista** extrema. Similar a Platón, el hombre cartesiano es una 'unidad' de dos substancias totalmente diferentes, de la *res extensa* (lo extensivo) y de la *res cogitans* (lo reflexivo). El ser humano es sobre todo 'pensamiento' (espíritu) que se junta casualmente con un cuerpo que se entiende como 'máquina' sin ningún momento de espontaneidad. La dicotomía entre espíritu y cuerpo en el hombre es tan extrema, que ni puede existir una relación entre ellos; la única relación (artificial) la establece la glándula pineal en el cerebro.

De este dualismo extremo no sólo resulta la separación de la filosofía en idealismo y materialismo, sino la división de las ciencias en ciencias naturales donde rige el determinismo, y ciencias espirituales donde rige la libertad. Con respecto al hombre tenemos entonces dos enfoques totalmente diferentes: las ciencias naturales (como la medicina y la biología) consideran al hombre como una **máquina muy sofisticada** dirigida por leyes determinadas; las ciencias espirituales (como la psicología, sociología, lingüística) lo consideran como **sujeto libre y responsable** que se proyecta hacia el futuro y la sociedad. Las enfermedades son 'fallas' de la máquina corporal, y las depresiones son 'perturbaciones' del espíritu.

Recién en el presente siglo nos damos cuenta de las consecuencias fatales del dualismo cartesiano. Poco a poco descubrimos el nexo íntimo entre espíritu y cuerpo, por ejemplo en las 'enfermedades psico-somáticas', en la 'salud mental', en las expresiones corpóreas de nuestro espíritu y del impacto que tiene el cuerpo en nuestro actuar. Además la separación extrema entre una 'naturaleza sin espíritu' y un 'espíritu desnaturalizado' nos ha llevado a una explotación de la naturaleza que hasta puede acabar con el mismo género humano.

5.6.5. La antropología idealista

Para Hegel el hombre juega un papel sumamente importante en el proceso del 'espíritu absoluto' para llegar a la auto-comprensión. El hombre es el lugar donde la dialéctica ideal se vuelve subjetiva, es decir donde el 'espíritu alienado' en la Naturaleza ('en-sí-mismo) toma conciencia y se convierte en razón ('por-sí-mismo'). El ser humano es un ente que no solamente 'existe', sino que además está **consciente de su existencia** (auto-conciencia). Este espíritu subjetivo a su vez produce 'cultura', es decir expresiones espirituales libres, tanto en la organización social (derecho, estado), como en los conocimientos de las ciencias, el arte, la religión y la filosofía. Todo esto se vuelve 'espíritu objetivo'.

Así el hombre como ente concreto e individual sólo es un **paso en el camino del espíritu**, que trasciende tanto la individualidad como la temporalidad. El hombre como 'medio' en este proceso desaparece una vez que ha contribuido para el último fin de la dialéctica: el regreso del espíritu a sí mismo en un nivel absoluto. La universalidad y eternidad del espíritu aniquila la individualidad del hombre. Además, afirma la accidentalidad del cuerpo que es considerado como un nivel inferior del mismo espíritu, y no como parte integral del hombre. La antropología idealista tiende a menospreciar todo lo material y corporal.

Aunque la metafísica hegeliana no es antropocéntrica, sin embargo, es el hombre (pero como 'hombre universal') el lugar donde se produce la 'absolutización del espíritu', es decir su 'convertirse en concepto'. Esto lleva a una **divinización del hombre** como 'sujeto trascendental' y una **aniquilación del hombre** como 'sujeto empírico'. No sólo el hombre, sino todo el universo se convierte dialécticamente en lo absoluto, afirmando así al **panteísmo** como última consecuencia.

5.6.6. La antropología marxista

En oposición a la antropología idealista Carlos Marx concibe al hombre como un ente **concreto**. El hombre es sobre todo *homo oeconomicus,* es decir, un ente que produce para poder vivir. Así hay que definir al hombre no tanto desde sus capacidades 'espirituales', sino desde su 'situación material' que incluye la base económica y social. Para Marx el hombre es básicamente un **ente comunitario** siguiendo en esto la doctrina aristotélica del *zoon politikón.* Un individuo sólo es individuo en un marco social y económico. Todas las capacidades intelectuales y morales del hombre tienen que ver en última instancia con las posibilidades económicas y sociales del hombre.

El hombre según la antropología marxista es básicamente de carácter **material**; no existe una substancia independiente que se llamaría 'espíritu'. La dimensión espiritual e intelectual más bien es un resultado muy sofisticado de la materia a través de la **dialéctica** empujada por las contradicciones existentes. Sin embargo, existe también la posibilidad de interferir en la base económica desde la 'superestructura ideológica' del intelecto, afirmando así una **dialéctica mutua** entre cuerpo y espíritu, entre lo material y lo 'espiritual'.

La situación concreta del hombre según Marx es una **situación de alienación**; el hombre todavía no se ha encontrado en su propia esencia. La alienación tiene sobre todo causas económicas y sociales: el hombre como productor (proletario) no es propietario de su producto, y así se 'aliena' de su propia esencia. La contradicción esencial entre dos clases de hombres –el proletario y el capitalista– lleva a una lucha necesaria (revolución), de la cual tiene que surgir el **hombre nuevo** que se reconcilia consigo mismo, con los demás y con la naturaleza (sociedad sin clases o 'comunismo').

5.6.7. La antropología nietzscheana

Según Federico Nietzsche, el hombre se define sobre todo por su **voluntad**, en especial por su 'voluntad de poder'. La razón, como también la moral están subordinadas a la voluntad como empuje y fuerza de vida. Lo 'dionisíaco' (afectos, pasiones, voluntad) determina lo 'apolíneo' (razón, estética, moral). De ahí que el hombre 'culto' y 'bueno' para Nietzsche en realidad es un fracasado, que no ha sabido imponerse con su voluntad. La antropología nietzscheana es en el fondo una concepción **egoísta y natural** del hombre. Los valores 'éticos' como amor, humildad, solidaridad son en realidad manifestaciones de una debilidad humana de no poder enfrentar el **nihilismo extremo**.

El hombre verdadero tiene que ser según Nietzsche en primer lugar un 'negador' de toda la 'ilusión racional y moral' humana. Él tiene la tarea de elevarse sobre la mediocridad de la masa, de fijar sus propios valores, de saber y atreverse a usar su fuerza y poder, y no dejarse amarrar por falsas seguridades racionales y religiosas. Así el hombre nietzscheano tiene que convertirse en **superhombre** que se coloca en el sitio de Dios, que ha muerto, y que determina su propio destino. Los que no pueden alcanzar este nivel, son los 'subhombres' mediocres que necesitan ser guiados por normas mora-

les y religiosas. Es entonces una antropología **aristocrática** y **anti-humanista**, porque predica la desigualdad esencial entre los hombres y el fin de los valores humanistas.

Para Nietzsche, el **'hombre' es algo que tiene que ser 'superado'.** El hombre actual es un producto de una adoctrinación permanente del racionalismo griego y la moral cristiana, convirtiéndolo en un ente mediocre e inválido. Es la tarea de los 'primeros hombres' (héroes nietzscheanos) reivindicar lo 'dionisíaco' y acabar con el 'teatro racionalista'. El más fuerte tiene que dominar sobre los débiles, usando su 'voluntad del poder' sin compasión ninguna, llegando a la soledad fría pero verdadera del 'superhombre' sin ningún marco de orientación normativa (nihilismo).

5.6.8. La antropología evolucionista

Charles Darwin expuso la teoría de la transformación evolutiva de todas las especies, incluyendo al hombre como la cumbre de dicha evolución. En eso se oponía al creacionismo que sostenía la creación inmediata y simultánea de todas las especies. La antropología evolucionista concibe al hombre en **continuidad con las especies inferiores**, negando un abismo esencial entre el ser humano y el reino de los animales. El hombre es la 'corona de la evolución', es decir el resultado más avanzado y sofisticado de un proceso que dura ya millones de años. Este proceso se caracteriza por la 'selección de los más fuertes' y la transformación de formas inferiores (sencillas) a formas superiores (complejas).

El hombre no es totalmente diferente de los animales, sino comparte muchas características con ellos. Sin embargo ha podido superarlos por su capacidad intelectual, especializándose en este aspecto (crecimiento del cerebro, disminución de los instintos, etc.). En la antropología evolucionista la naturaleza humana no está fijada de una vez para siempre, sino está **en constante transformación**. El hombre es un ente fundamentalmente abierto hacia el futuro, viniendo de un pasado que está oculto en las formas superiores de los animales. El hombre no es el resultado de un proceso arbitrario (azar) de la naturaleza, sino de una finalidad inmanente.

La antropología evolucionista enfatiza al hombre como **proceso**, tanto filogenético (como especie) como ontogenético (como individuo). Lo que es el hombre, es decir su esencia, sólo se puede entender por la historia (específica e individual) del hombre. La aparición del ser humano en el proceso evolutivo ha hecho entrar algunos elementos novedosos: la libertad, la ética, el razonamiento, el lenguaje, la cultura. En este sentido se puede hablar de un salto cualitativo de la evolución, que da lugar al ser humano.

5.6.9. La antropología psicoanalítica

El descubrimiento de la dimensión subconsciente ha dado lugar a una teoría completa sobre el hombre, cuyo representante más conocido es Sigmund Freud. El psicoanálisis pone fin a un racionalismo absoluto que se había impuesto en todas las áreas en el siglo XIX, tanto en las ciencias como en la cultura general. Freud ha demostrado que el hombre ya no es 'amo en su propia casa', es decir que lo **subconsciente determina a lo consciente**. El 'ego' como núcleo y sujeto de la persona humana es sólo una de las instancias que determinan el comportamiento humano. Lo subconsciente tiene dos partes principales: el 'ello' que es el reino de las pasiones e impulsos, dominado por el 'principio de placer' y el 'super-yo' que es el reino de las normas y del deber, dominado por el 'principio de autoridad'.

En casi el 90% de los casos el hombre no actúa de acuerdo a la razón y decisiones deliberadamente tomadas, sino por motivos subconscientes que normalmente desconoce. Freud distingue dos diferentes impulsos esenciales en el hombre: el **impulso de muerte** (*thanatos*) y el **impulso sexual** (*libido*). Normalmente el impulso sexual domina sobre el impulso de muerte de tal manera que **sublima** los impulsos inmediatos (violencia, placer) y los convierte en actitudes intelectuales y culturales. La cultura es un producto de la sublimación de los impulsos básicos del hombre. El potencial poderoso del subconsciente obliga a la persona humana a armar la **resistencia psíquica** del 'yo' frente a los impulsos, y de **suprimirlos** para que no entren a la conciencia.

La madurez de la persona consiste en la integración de todos los aspectos de la psique para fortalecer el 'yo' y así poder afrontar la realidad sin suprimir totalmente los impulsos del subconsciente. Según Freud la personalidad humana se constituye en principio en **los primeros años** de vida y tiene que ver con la relación con la madre y el padre, de acuerdo al sexo del niño. El descubrimiento de la **sexualidad infantil** ha sido importantísimo para entender muchas deficiencias (traumas, regresiones, etc.) en la adultez. La antropología freudiana llama la atención sobre todos los aspectos 'inconscientes' del hombre y su impacto en el desarrollo personal.

5.6.10. La antropología existencialista

El existencialismo es una corriente filosófica que rompe totalmente con el esencialismo vigente en la Antigüedad y la Edad Media. El hombre ya no se define por una esencia fija y bien determinada, sino justamente por la **ausencia de una esencia dada.** El hecho primordial del ser humano es su **existencia**, es decir la simple facticidad de que es. Así el hombre se encuentra carente de una orientación natural, de valores objetivamente dados, de normas universales, de un proyecto ya establecido. El individuo humano más bien es 'arrojado' a la existencia, sea por un azar desconocido (Camus, Sartre) o por una trascendencia (Jaspers, Marcel).

El hombre entonces es definido sobre todo por su **libertad** fundamental que le hace recién proyectarse y 'hacerse'. El ser humano es **proyecto proyectado**, una existencia que tiene que llenarse de sentido y de esencia a través de su propio proyecto de vida ('compromiso'). La libertad a la vez es una carga, porque lleva a una responsabilidad existencial que cada uno tiene que asumir, quiera o no quiera. No hay posibilidad de delegar este peso, porque sólo así uno realmente es hombre. El hombre tiene que asumir con **autenticidad** el reto de la existencia, que es esencialmente finita. Vivir significa 'ser-hacia-la-muerte'.

Un tipo de existencialismo afirma una posición ateísta en el sentido de que el hombre y Dios se excluyen mutuamente (Sartre). Según esta posición recurrir a un ente absoluto significa un auto-engaño que hace imposible realizarse como individuo libre y responsable. Otro tipo de existencialismo enfatiza la **apertura humana hacia la trascendencia** (Kierkegaard, Jaspers) como un 'existencial' (esencia humana) para poder realizarse. El proyecto de la existencia está en peligro de 'fracasar' ante el límite de la muerte, de la angustia, de la culpa; todas estas 'situaciones límite' hacen recordar al hombre su condición humana y calibrar el peso de la 'existencia'.

5.6.11. La antropología (neo-)positivista

El positivismo es una corriente filosófica del siglo XIX, retomando el reto del empirismo inglés para construir una filosofía anti-metafísica con criterios netamente científicos. En el siglo XX fue retomado por el neopositivismo o la filosofía analítica. Su concepción antropológica sigue el ideal del cientificismo, definiendo al hombre como un conjunto de leyes y reglas, que pueden ser **cuantificadas**. Su afán es encontrar una 'fórmula' científica para el hombre. De este modo que quiere reducirle a una entidad muy compleja de reacciones químicas, neurológicas y leyes físicas.

Para la antropología positivista, todo lo que no puede ser descrito 'positivamente', es decir empírico y cuantificable, pertenece al reino de la ilusión y de la ideología. Todo debe tener un **valor de utilidad**, y lo que no lo tiene, hay que evitarlo y no propagarlo. En este plano no solo están los sentimientos, sueños y fantasías, sino el arte, la religión y la cultura en general, siempre y cuando no tenga un valor útil para la sociedad. El hombre entonces se define sobre todo por su **utilidad práctica** y su objetividad.

El positivismo pretende 'reconstruir' al hombre en la 'inteligencia artificial', la robótica, la genética y otras ciencias útiles, con el motivo de evitar distorsiones que resultan de la afectividad, emocionalidad e irracionalidad. El ideal sería un hombre totalmente **racional, transparente y práctico**. Todos los valores y las normas tienen que estar al servicio de este ideal.

5.6.12. La antropología estructuralista

El estructuralismo como corriente filosófica del siglo XX ha llamado la atención a la **relacionalidad estructural** de todo. El significado de cualquier cosa (una entidad lingüística, un suceso, un pensamiento) sólo se revela por su lugar específico en el conjunto de estructuras de sentido. Así el hombre se encuentra siempre dentro de un marco de significados que poco a poco llega a descubrir. Nada –y tampoco el hombre– tiene sentido en sí mismo; el sentido recién se origina por la **referencia semántica** a otras entidades.

La concepción antropológica del estructuralismo enfatiza entonces la **importancia de estructuras** para la orientación y ubicación del ser humano en el conjunto de fenómenos. En sí mismo, el hombre no es nada, un elemento sin sentido y significado. Recién como **parte de un conjunto** adquiere identidad y sentido. No es creador de sentido, sino más bien descubridor. Sin embargo no existe un sentido trascendente; la estructura semántica es inmanente y se 'teje' a partir de puntos de referencia. Para el estructuralismo el hombre es un 'animal semántico', es decir un ente que descubre y crea 'significado'. De ahí que todo puede tener un valor simbólico, es decir puede ser **signo** para otra cosa.

Este tipo de antropología desestima la individualidad y personalidad propia del ser humano. No es la persona que empuja y dirige, sino la estructura que reina sobre los individuos. Cada uno ocupa un lugar espe-

cífico en la red de estructuras, definiendo así su sentido. El estructuralismo tiende a negar la espontaneidad y libertad del hombre y puede llevar a un **determinismo** en lo social y personal.

5.6.13. La antropología de Lévinas

Una concepción antropológica que ha tenido un impacto muy grande en los últimos años en América Latina es la filosofía de Emmanuel Lévinas, un filósofo contemporáneo francés. Toda su filosofía gira en torno al **otro** como criterio último, tanto gnoseológico como ético. La 'totalidad' del ser en su identidad ('lo mismo') y en su paso sin compasión, es interpelado y 'roto' por la 'infinitud' del otro. El hombre concebido como individuo autónomo y auto-suficiente lleva al egoísmo absoluto y al encarcelamiento en sí mismo. La llamada del 'otro' desde su 'infinitud' ética recién me salva del peso existencialista de realizarme, y me 'impone' una identidad más-allá de la 'mismidad'.

La filosofía de Lévinas es una **antropología ética de la alteridad**, es decir una concepción del hombre fundamentalmente ética, pero 'heterónoma'. No es el 'yo' (ego) quien es la norma de la conducta y de la verdad, sino siempre es el 'otro', el necesario, el pobre, el huérfano, quienes 'interrumpen' mi realización por el 'rostro' que me cuestiona. El hombre se define entonces –como lo ha señalado Martín Buber– por la **relacionalidad**, y no por una identidad o esencia abstracta en sí misma. Yo recién me vuelvo realmente 'hombre' cuando respondo a la interpelación que viene desde el 'otro'.

La personalidad del hombre se da sobre todo en la **relación cara-a-cara**, que siempre es una relación ética, porque en la cara se manifiesta el valor 'infinito' del hombre. Esta relación tampoco es recíproca, sino siempre desigual; en caso contrario podría ser reducida a una totalidad abstracta entre dos entes. Esto ocurre por ejemplo en la relación erótica, donde las personas justamente tienden a desaparecer en algo neutral (hechizo). Lo característico del hombre es su **personalidad recibida** por el 'otro', y no construida por sí mismo.

5.6.14. La antropología postmoderna

El pensamiento postmoderno que está en boga desde los años '90 tiene sobre todo un criterio estético de verdad y normatividad. Pretende liberar al pensamiento moderno de sus 'prejuicios racionales y éticos' que vienen de la Ilustración, abriendo el camino a una cultura de la **arbitrariedad total.** No existe ningún criterio universal de verdad, bondad, personalidad sino todo está sujeto a un 'mercado libre' de gustos y preferencias. Así la antropología quiere acabar con los valores 'humanistas' de la modernidad. La **irracionalidad** es elevada a un ideal humano; el sincretismo cultural, ético, estético y espiritual tiene que reemplazar las ideologías doctrinales de la modernidad.

La postmodernidad se entiende como una '**despedida del sujeto**'; el hombre es una pelota en el campo de la arbitrariedad y no puede reclamar una posición específica entre los demás entes. En el fondo la antropología postmoderna entonces es **anti-humana** porque 'todo es posible' (*anything goes*), sin límites éticos o racionales. En última instancia el hombre 'desaparece' en la arbitrariedad y se convierte en una burbuja en el gran juego estético del universo, que no conoce ni la escala de valores, ni un criterio de racionalidad o verdad, sino solamente de diversión y placer. El hombre postmoderno es el consumidor universal de cosas y ofertas espirituales en el 'mercado libre' de ideas y valores.

5.7 RESUMEN

- La **Psicología** filosófica estudia las características de los entes vivos; la **antropología** filosófica se dedica al estudio del hombre en todos sus aspectos.
- Principalmente existen tres **grados de vida** según las características del principio de vida (alma): vida vegetativa, sensitiva e intelectiva.
- La **vida vegetativa** tiene las potencias nutritivas, aumentativas y generativas.
- La **vida sensitiva** además tiene la sensación y el apetito.
- La **vida intelectiva** es propia del hombre y tiene además el razonamiento.
- El **alma humana** es el principio de vida y es inmortal en cuanto a su parte intelectiva.
- Entre alma y cuerpo hay una relación muy estrecha, formando una unidad substancial (en contra de los dualismos antropológicos).
- El **cuerpo humano** refleja en su totalidad la naturaleza humana y no es algo de menor valor.
- El hombre posee muchas **dimensiones** que le son esenciales.
- El hombre tiene una **libertad** de decisión formal, que puede volverse material dentro de ciertas circunstancias.
- El hombre es **persona**, es decir una unidad como sujeto de decisiones y responsabilidades. La personalidad es la integridad del hombre.
- La **cultura** es la segunda naturaleza del hombre que le sirve para su auto-realización.
- El **lenguaje** es toda una estructura simbólica de expresión y comunicación más-allá de límites espaciales y temporales.
- El hombre es un **ente histórico**, entendiéndose como un proceso, tanto individual como genérico.
- El hombre también es un **ente social** que encuentra su identidad en las relaciones sociales.
- La abertura fundamental del hombre significa tener una **dimensión trascendente**, estableciendo relaciones (religiosas) más-allá de lo netamente humano.
- La **muerte** es un límite para todos los proyectos humanos y requiere una dimensión que pase esta finitud humana (inmortalidad).
- En el transcurso de la filosofía occidental se han dado varios **modelos antropológicos** enfocando uno u otro aspecto del hombre.

6. TEODICEA

6.1. Introducción

La Teodicea es aquella disciplina específica de la metafísica que trata acerca de lo absoluto (en oposición a la cosmología y psicología), es decir del ente absoluto o Dios. Todo lo que se ha dicho en la metafísica general también entra como fundamento a la teodicea; pero la teodicea todavía tiene contenidos más específicos a causa de su objeto material.

El **objeto material** de la Teodicea es **Dios** o el ente absoluto o infinito; y **el objeto formal** de la Teodicea es el punto de vista **racional y natural**, basándose solamente en el intelecto humano y su procedimiento lógico.

El término 'teodicea' viene de las dos palabras griegas *theos* ('Dios') y *diké* ('justicia', justificación'). Así como definición etimológica podríamos decir que la 'teodicea' es el estudio sobre la 'justificación de Dios'. A partir del siglo XVI el término 'teodicea' es el estudio en un sentido general sino en sentido muy restringido para determinar una cierta cuestión de la 'teología racional': La **justificación de la existencia de Dios frente al mal**. Así por ejemplo, lo vemos en la famosa obra de Leibniz con el título <<Theodicée>>.

Entonces el término 'teodicea' tiene dos sentidos diferentes:

1) En sentido general es el estudio de Dios por medios racionales.

2) En sentido específico es el tratado de la cuestión de la justificación de Dios frente al mal en el mundo (a partir del siglo 16).

Aquí lo tratamos en sentido general, es decir como 'teología racional'.

Hay otros términos que significan lo mismo que <<teodicea>> y que se utilizan con preferencia hoy en día para no confundirse con la 'teodicea' en sentido específico:

Teología natural en oposición a la teología sobrenatural o positiva que se fundamenta en la revelación sobrenatural (o positiva) de Dios en La Sagrada Escritura y por el Espíritu Santo.

Teología racional en oposición a la teología que tiene como objeto formal la autoridad de la Revelación Divina, y no sólo la razón.

Teología filosófica para indicar que es una disciplina filosófica y no un cierto tipo de teología (positiva). El último término sería el más neutral y adecuado para denominar a esta disciplina filosófica.

Como en la tradición el término 'teodicea' es ampliamente aceptado, vamos a quedarnos también con este término tomando en cuenta el doble significado que ha tenido en la historia de la filosofía.

6.2. Teodicea y Teología

Cuando tratamos los contenidos de la teología filosófica, es preciso diferenciarla de la teología (positiva). La división de la teología es una parte 'natural' (o filosófica) y una parte 'sobre-natural' (o netamente teológica) se debe a los dos **tipos de revelación divina** y –como consecuencia– a las dos **vías para conocer a Dios**.

1. Dios se revela en primer lugar por **vía natural** en su creación. Esta revelación se llama la **revelación natural** en el sentido que Dios como Creador es la causa eficiente de la 'naturaleza' y se revela en ella como agente y causa última del ser. El efecto (la creación refleja en algo la causa (el Creador); por lo tanto Dios se manifiesta o revela en su obra que es la naturaleza. Por eso se llama esta manifestación de Dios '**revelación natural**'. Ahora, esta revelación consiste de dos aspectos: Por un lado tenemos la **revelación natural objetiva** que es la naturaleza 'objetiva' en donde, investigando sus leyes y su orden, se pueden 'leer' los vestigios de Dios. Por otro lado tenemos la **revelación natural subjetiva** que es la naturaleza 'subjetiva' o humana en el sentido que el hombre es creado como imagen de Dios, y así lleva de una manera muy especial las 'huellas' de Dios, sobre todo en su intelecto (alma). Esta distinción es vital para entender el significado verdadero del llamado 'derecho natural' en la ética y los tipos de demostraciones de la existencia de Dios en la teodicea.

2. En segundo lugar Dios se revela por **vía sobrenatural** en la historia de la humanidad. Este tipo de manifestaciones se llama **revelación sobrenatural o positiva** (porque se trata de algo 'puesto' especialmente por Dios). Esta revelación se expresa de diferentes maneras en las diversas religiones. En el cristianismo se manifiesta en la Sagrada Escritura (Biblia), en la persona de Jesús de Nazaret,

en la Iglesia por medio del Espíritu Santo y en la Tradición (Magisterio).

A estos dos tipos de revelación divina corresponden dos caminos del hombre para alcanzar conocimiento sobre Dios:

El primer camino (o vía) es el **camino 'natural'** mediante las facultades naturales del hombre que son sus sentidos y su intelecto. Esta vía corresponde a la revelación natural y puede tener dos aspectos: el aspecto *a posteriori* (exterior) por medio de la **experiencia**, o el aspecto *a priori* (interior) por medio del **razonamiento**.

El segundo camino (o vía) es el **camino 'sobrenatural'** mediante la facultad sobrenatural (por gracia) del hombre que es la fe. Esta vía corresponde a la revelación sobrenatural.

Ahora la vía natural es el camino de la **teología filosófica** (**o teodicea**) y la vía sobrenatural es el camino de la **teología** (en sentido específico) **positiva**. Por medio de la Teodicea no se puede conocer todas las verdades teológicas, porque algunas recién se conocen a raíz de la revelación sobrenatural (por ejemplo la Trinidad, la Encarnación, la Escatología). La Filosofía sólo puede conocer aquellas verdades teológicas que son reveladas por la revelación natural y que están al alcance del intelecto humano.

La revelación natural (interior) es la base para poder afirmar la doctrina del ***homo religiosus,*** es decir del hombre naturalmente religioso, y del **conocimiento natural** que el hombre tiene de Dios más allá de la revelación particular. En este sentido el Vaticano II habla de las <<semillas del Verbo>> en los pueblos no-cristianos y del **conocimiento natural de Dios** en los hombres que no han recibido la revelación positiva (ver gráfico al final de la página).

Cabe una observación con respecto al valor diferente que tiene la Filosofía para la teología católica y para la teología protestante (Lutero, Calvino). Esta diferencia tiene que ver con la antropología cristiana, en especial con el **impacto del pecado original sobre las facultades naturales** del hombre.

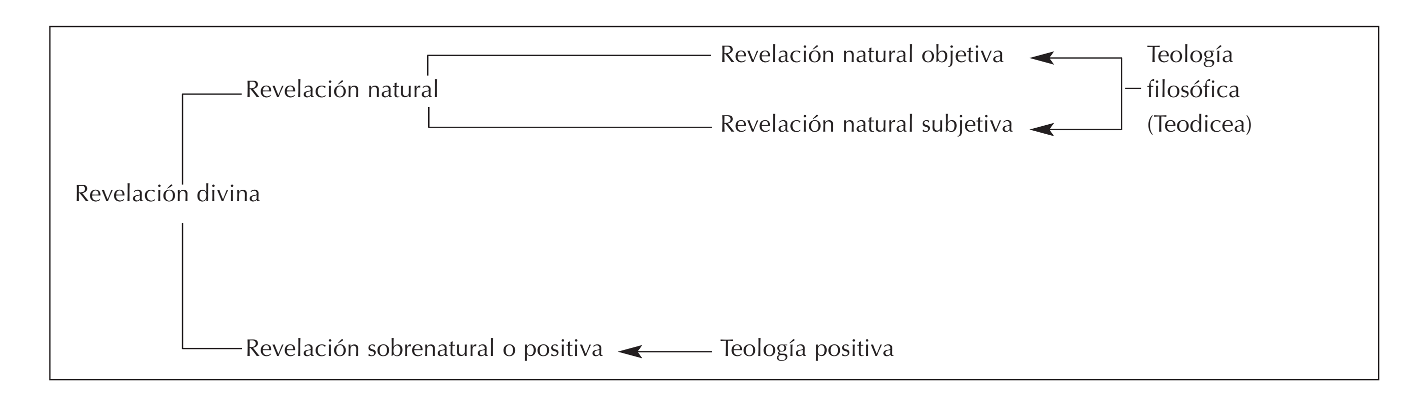
La **teología católica** sostiene que el pecado original ha afectado la naturaleza humana en cierto sentido (muerte, debilidad etc.), pero no de tal manera que se le quitara toda posibilidad de conocer a Dios por vía natural. Es decir: el pecado original no ha borrado la imagen de Dios y la facultad natural intelectual del hombre de llegar a un conocimiento racional de Dios. Por eso todavía está abierto el camino natural, o sea está todavía dada la posibilidad de una teología filosófica.

En oposición, la **teología protestante** sostiene que el pecado original ha afectado la naturaleza humana de tal manera que ya no es posible conocer a Dios por medio de las facultades naturales (sentidos, intelecto) que están corrompidas. Así sólo queda el camino sobrenatural mediante la iniciativa divina (los principios de *sola gratia* y *sola scriptura*). En la teología protestante no existe la posibilidad de una teología filosófica, y tampoco considera como válido el derecho natural para la ética. Entre Fe y Razón existe incompatibilidad o por lo menos incoherencia (Teología Dialéctica).

La teodicea o teología natural de ningún modo reemplaza a la teología positiva y a la fe. Se entiende como otro camino **complementario** para aclarar y conocer algunas verdades teológicas (es decir, sobre Dios), sin poder conocer todas aquellas verdades que sólo se conocen por medio de la revelación positiva (Encarnación, Trinidad, etc.). La revelación sobrenatural (y por ende la teología positiva) es imprescindible para conocer la plenitud de las verdades teológicas y para el camino de la salvación.

6.3. La cognoscibilidad de Dios

Como el hombre es un ente finito con un intelecto limitado, nunca va a poder **comprender** al Ente Infinito. Sería como tratar de contener el mar en un vaso de



agua. Aunque no hay comprensibilidad de Dios, sin embargo hay **cognoscibilidad**.

No podemos conocer a Dios directamente (como ‘objeto’). Esto sería la ‘visión beatífica’ de ver a Dios ‘cara a cara’. También la revelación sobrenatural de Dios siempre es indirecta (véase Ex 19,19: <<Moisés hablaba y Dios le contestaba con el trueno>>; también Ex 3,2). En el conocer natural de Dios necesariamente tenemos que recurrir a su revelación natural tanto en el hombre y su intelecto (revelación natural interna) como en la naturaleza objetiva (revelación natural externa). En ambos casos Dios no se revela directa y plenamente, sino de **forma indirecta y parcial**.

Sin embargo, podemos llegar a un conocimiento verdadero de Dios, partiendo de sus ‘**vestigios**’ en la creación, si tomamos en cuenta un método específico. Contemplando una obra de arte, en cierto sentido podemos también conocer algo del autor, porque ha dejado las huellas de su personalidad. Así contemplando la creación podemos conocer en cierta medida al Creador.

Si nos referimos al conocimiento de la **existencia** de Dios, el proceso parte desde los efectos y llega a la causa como condición necesaria de los efectos. Como no se trata de captar algo ‘esencial’, es decir, un contenido que expresa predicados (atributos, propiedades), no caemos en el peligro de ‘limitar’ o ‘antropomorfizar’ a Dios.

Pero en cuanto al conocimiento de la **esencia** de Dios, tenemos que partir necesariamente de rasgos particulares de la creación, especialmente del hombre como ente creado superior (la Sagrada Escritura habla de ‘imagen de Dios’). Así el punto de partida son algunas propiedades específicas del hombre como ‘efecto’ del Creador. Para evitar antropomorfismos, si hablamos de Dios, es decir para no proyectar simplemente los atributos humanos hacia Dios, tenemos que seguir el **método de la analogía**.

La **analogía** establece una relación entre dos términos que a la vez tienen algo en común y también difieren uno del otro. Esto es el caso cuando se trata de la relación entre algo finito (intelecto humano) y algo infinito (Dios). Si habláramos unívocamente de Dios (es decir: en el mismo sentido como de entes finitos), caeríamos en la trampa de la simple proyección: Dios sería la extrapolación infinita del hombre. Y si lo hacemos de modo equívoco, no podemos establecer ninguna relación con Dios, porque siempre sería totalmente Otro (esto dice la Teología Dialéctica).

La analogía hace posible hablar de Dios en **términos humanos** (en un mismo sentido), y sin embargo salvaguardar su **alteridad absoluta** (en **otro** sentido). Para tal fin tenemos que seguir tres pasos imprescindibles:

1. **Vía de la afirmación** (*via affirmationis*): por esta vía predicamos de Dios los atributos que vemos en los entes creados superiores, como son la vida, la bondad, el poder, la sabiduría, etc. Por ejemplo decimos <<Dios es bueno>>, tomando como prototipo a un hombre bueno.

2. **Vía de la negación** (*via negationis*): por esta vía negamos todo lo que significa limitación en las propiedades que hemos aplicado a Dios en la vía afirmativa. Aunque afirmamos que ‘Dios es bueno’, tenemos que negar toda limitación que se encuentra en la bondad creada (p. ej. interés de ser bueno, inconstancia de ser bueno, preferencias, etc.). Entonces decimos: ‘Dios es bueno, pero no de modo limitado como lo es el hombre’.
   La vía de la negación nos impide caer en una identificación unívoca de atributos humanos con atributos divinos. Se establece una diferencia ontológica entre lo creado y el Creador, es decir, entre lo finito y lo infinito.

3. **Vía de la eminencia** (*via eminentiae*): por esta vía elevamos a grado infinito las mismas perfecciones que atribuimos a Dios en las dos vías anteriores. Este paso refleja la trascendencia de la relación entre criatura y Creador. <<Dios es infinitamente bueno>>, hecho que ya no podemos conocer unívocamente, sino sólo por analogía.

En lo infinito se dan otras constelaciones que en lo finito. Lo que el hombre tiene por separado (intelecto, voluntad, bondad, etc.), se da en Dios de manera unida e idéntica. Eso a veces nos lleva a predicar de Dios atributos que son contradictorios entre sí (por ejemplo, la misericordia y la justicia). Pero es una ‘contradicción’ **para nosotros** (ad hominem) y no lo es desde el **punto de vista divino** (*sub specie aeternitatis*). En lo infinito coinciden las contradicciones (*coincidentia oppositorum*).

Así la noción de Dios que obtengamos por estas tres vías es **análoga**: en parte en el mismo sentido que los atributos de entes creados, en parte muy diferente.

6.4. Existencia y esencia en Dios

La Teodicea trata en principio de dos aspectos de Dios, de acuerdo a la estructura metafísica de los entes:

De la **existencia** (Capítulo 5) y de la **esencia** (propiedades) (Capítulo 6) de Dios.

En la Metafísica hemos visto que cada ente está constituido de esencia y existencia, siendo la primera la suma de características ('propiedades') de un ente, tanto 'esenciales' como 'accidentales', y la segunda el acto de ser ('existir en el mundo actual'). En los entes finitos no hay ninguna relación necesaria entre esencia y existencia; es decir, el nexo es contingente y depende (teológicamente hablando) de la voluntad de Dios de crear o no a un ente determinado. Así, no existe ninguna inferencia lógica válida de la esencia de un ente a su existencia. En el lenguaje común esto significa: 'algo que es posible no tiene que existir'. Por ejemplo, podemos tener un concepto de 'marciano' o de 'Superman' que contiene su 'esencia' (como *possibile*), pero esto de ningún modo implica la existencia real de un 'marciano' o de "Superman'.

Cuando concebimos la 'esencia' en sí como un 'ente netamente posible' (un possibile o una 'esencia pura'), es decir como concepto en el intelecto sin existencia real (Px), podemos afirmar el nexo contingente entre 'esencia' (Px) y 'existencia' (x) en los entes finitos con el axioma de la lógica modal:

$- (Px \rightarrow x)$ x: cualquier ente finito

Esto significa que todos los entes finitos son contingentes, es decir, hubieran podido no existir, aunque estarían presentes en el Intelecto Divino (y esto ocurre con todos nuestros conceptos de 'fantasía').

Pero cuando hablamos de Dios como el único 'Ente necesario', tenemos un caso excepcional en cuanto a la relación entre 'esencia' y 'existencia'. Para Dios, este nexo es **necesario**, es decir, la 'esencia' de Dios **implica** necesariamente su 'existencia' (lo que se refleja en la demostración ontológica). Entonces tenemos los axiomas teológicos:

$N(Pq \rightarrow q)$ y $Pq \rightarrow Nq$ q: Dios

Para Dios no solamente es válida la *necessitas consequentiae,* sino también la *necessitas consequentis.* Si 'Dios es posible', es decir, si el concepto de 'Dios' no implica ninguna contradicción lógica, necesariamente existe. Podemos decir que en Dios hay una 'equivalencia estricta' entre 'esencia' y 'existencia'.

$$[N(Pq \rightarrow Nq)] \iff [N)pq \rightarrow Nq) \;\&\; N(Nq \rightarrow Pq)]$$

Si Dios existe, tiene las características de su 'esencia', y si su 'esencia' no implica contradicción, necesariamente existe.

Como Dios contiene en su Intelecto Infinito el conjunto de conceptos posibles (o sea: la totalidad de 'mundos posibles') estos conceptos son co-naturales con Él, es decir, también son necesarios. Esto se refiere a las leyes lógicas, pero también a los possibilia (conceptos posibles) en el Intelecto Divino. En la lógica modal se habla de la 'necesidad de los mundos posibles' que se refleja en el axioma S4 que dice:

$Px \rightarrow N(Px)$

Cada posibilidad es 'necesariamente' una posibilidad, porque forma parte de la naturaleza necesaria de Dios (Su intelecto).

En Dios no hay composición entre esencia y ser, y por lo tanto no hay composición de substancia y accidentes, de materia y forma. El acto de ser es la misma esencia. Esto es la razón de que mediante la demostración de la existencia de Dios a la vez 'demostramos' o conocemos su 'esencia'. Dios es absolutamente simple, no tiene ninguna división en sí mismo.

Sin embargo, podemos hablar de **aspectos** o **atributos** de Dios; pero estos atributos no son realmente separados de su propio Ser, sino rasgos diferentes del Ser Divino. Dios es ***per se***, es el ***ipsum esse subsistens***, la ***causa sui***.

6.5. La demostración de la existencia de Dios

6.5.1. Introducción

Aunque gran parte de los filósofos y teólogos en el transcurso de la historia han afirmado la posibilidad de conocer a Dios por medio de la razón, también ha habido algunos que han negado esta posibilidad. Ya hemos mencionado la teología protestante que afirma la existencia de Dios basándose en la revelación sobrenatural, pero negando la posibilidad de demostrar la existencia de Dios sólo por la razón.

El **agnosticismo** es aquella postura filosófica que niega la posibilidad de afirmar o negar racionalmente la existencia de Dios. Según los agnósticos no se puede conocer (*agnoscere* significa 'desconocer') a Dios por vía natural. Un agnóstico filosófico, sin embargo, puede ser creyente (por ejemplo, la Teología Dialéctica lo afirma así).

El **ateísmo** en oposición no sólo niega la posibilidad de conocer a Dios por vía natural, sino que niega la misma existencia de Dios. El ateísmo entonces no sólo niega la posibilidad de una teología filosófica sino también la fe y la teología positiva. Además presume poder **demostrar** la inexistencia de Dios.

La Teodicea en su afán de demostrar racionalmente la existencia de Dios se basa en la **revelación natural**, tanto objetiva como subjetiva. Así puede aparecer como una *petitio principii:* demostrar la existencia de Dios suponiendo esta existencia mediante la revelación natural. Pero en esto hay que diferenciar el orden ontológico del orden gnoseológico.

En el **orden ontológico** la existencia de Dios es prioritaria, después su revelación a través de la creación, y finalmente la existencia del hombre como condición para poder conocer a Dios.

Pero en el **orden gnoseológico** el intelecto humano es prioritario, después llega a conocer la revelación Divina y por último la existencia de Dios. Tenemos entonces dos órdenes diferentes: (cuadro al final de la página).

En la demostración racional de la existencia de Dios tenemos que ver el orden gnoseológico; ahí la existencia de Dios no entra de ningún modo como premisa o supuesto, sino como resultado de un proceso intelectual. Entonces no existe el peligro de una *petitio principii.*

Una demostración racional de la existencia de Dios no reemplaza la fe en el sentido de que ya no es necesario un acto de fe para afirmar la existencia de Dios. Las demostraciones no tienen el valor estricto de una demostración matemática, sino más bien son '**aducciones**' para aclarar racionalmente y para poder justificar ante la razón la racionabilidad de la fe en la existencia de Dios (es decir, que la existencia de Dios no es algo absurdo).

6.5.2. Tipos de demostraciones

La existencia de Dios se puede demostrar por diferentes caminos, de acuerdo con el modelo de gnoseología y de la naturaleza de revelación natural que se considera. Hay en principio **demostraciones teóricas** y **demostraciones prácticas** de la existencia de Dios.

Las **demostraciones teóricas** se fundamentan tanto en la experiencia como en el raciocinio y las leyes lógicas. La **demostración ontológica o a priori** sólo considera el nexo lógico entre conceptos efectuando una inferencia lógica (deducción) sin tomar en cuenta la experiencia por los sentidos. La **demostración a posteriori** parte de la experiencia sensitiva y llega por medio de inducción a la demostración de la existencia de Dios.

Las **demostraciones prácticas** se fundamentan en el orden ético que se nos presentan, llegando al postulado práctico de la existencia de Dios.

En el transcurso de la historia de la filosofía ha habido varios intentos de demostrar la existencia de Dios. Los más conocidos son las demostraciones de San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Kant y hasta en el siglo 20 (Plantinga). Siempre hay que tomar en cuenta el trasfondo filosófico (metafísico); con Kant hay un cierto reparo en el sentido de que ya no es posible demostrar **teóricamente** la existencia de Dios. Es el inicio de las demostraciones **prácticas** que también surgen en la literatura (Dostoyevski) y en las ciencias reales (Einstein, Teilhard de Chardin).

6.5.3. La demostración ontológica

Las demostraciones ontológicas o *a priori* solamente toman en cuenta el análisis conceptual y la inferencia lógica, sin acudir a los datos que nos alcanzan los sentidos (*a posteriori*). Estos tipos de demostraciones entonces tienen como punto de partida una gnoseología racionalista o intelectualista. El padre intelectual de este tipo de demostración es Platón, según el cual el alma humana pertenece en principio al reino eterno de las ideas, y por lo tanto tiene ya conocimiento *a priori* de este reino que es eterno y necesario. Los filósofos cristianos han modificado esta posición introduciendo a Dios y reemplazando el reino de las ideas por el Intelecto Divino. Pero lo importante que han heredado de Platón: el intelecto humano no es *tabula rasa,* sino ya tiene algunas ideas y conceptos innatos.

Orden ontológico:	1. Existencia de Dios →	2. Revelación natural →
	3. Intelecto humano.	
Orden gnoseológico:	1. Intelecto humano →	2. Revelación natural →
	3. Existencia de Dios.	

La demostración se llama 'ontológica' porque su eje es un análisis del concepto de 'ser' (*on*). Como representantes de esta demostración podemos mencionar a San Agustín, San Anselmo, Descartes y Leibniz. Aquí vamos a tratar las demostraciones de San Anselmo y Descartes como dos modelos.

6.5.3.1. El argumento de San Anselmo

En su obra <<Proslogion>> San Anselmo de Canterbury expone una demostración de la existencia de Dios que se ha vuelto famosa y que se conoce como *Argumentum Anselmi* (el argumento de San Anselmo).

La demostración es una **reducción al absurdo** (*reductio ad absurdum*), que es una inferencia lógica válida que dice lo siguiente: cuando se puede inferir desde una premisa hipotética (de la cual no se conoce su valor lógico) una contradicción (algo 'absurdo'), entonces se puede inferir válidamente la falsedad de dicha premisa. La RAA (*reductio ad absurdum*) es una **inferencia indirecta** por medio de la consecuencia de una contradicción. La contradicción es la conjunción de dos proposiciones que se excluyen mutuamente, es decir, la una en sentido afirmativo y la otra en sentido negativo: (p & -p). En la lógica simbólica se utiliza el signo l para indicar la contradicción. La estructura es la siguiente:

$[p; x;\ldots \vdash \bot \quad \vdash -p$

Por ejemplom, supongamos como verdadera la proposición '5 es un número par' (p), y que podemos inferir de otra proposición ya conocida 'cada número par es divisible por 2 dando un número natural' (x) la contradicción '5/2 es un número natural' ( ), entonces podemos concluir que (p) es falso, o sea (por la ley de doble negación) que '5 es un número impar'.

La demostración ontológica (*a priori*) de San Anselmo es como sigue:

<<La idea de Dios como algo con respecto a lo cual no puede pensarse nada mayor, sólo es esa idea mayor, si Dios también existe>>.

Vamos a analizar esta inferencia paso por paso:

1) **Premisa 1**: 'existe un concepto (C) de Dios como 'algo cuyo mayor no puede pensarse' (*id quo mayus cogitari non potest*) (IQM)'.
Esta premisa se obtiene por introspección y presupone que el intelecto humano tiene algunas ideas innatas (que no vienen de la experiencia), entre ellos esta idea particular del IQM. IQM es una definición para Dios como el 'ente mayor pensable', es decir 'aquel ente por encima del cual ya no se puede pensar algo mayor', abreviando como IQM.
Es importante ver aquí que se afirma la **existencia** de un **concepto** (o idea), y no de un ente real. Hemos visto que la existencia conceptual corresponde con la mera **posibilidad lógica** de un ente y no incluye normalmente la **existencia real** [-(Px $\rightarrow$ x)]. La posibilidad lógica excluye la contradicción intrínseca de un concepto; significa entonces que el concepto de IQM (Dios) es **posible**, así que su existencia no implicaría contradicción alguna. La base lógica de la premisa es la evidencia directa por introspección (reflexión intelectual).

2) **Premisa 2**: 'algo que existe en realidad (Rx) es mayor que algo que sólo existe en el intelecto (Cx): [Rx´↔Cx].
Esta premisa es un axioma ontológico que dice que cada ente real comprende tanto la esencia como la existencia, mientras un ente intelectual (concepto) es un puro *possibile,* es decir una 'esencia pura' careciendo de existencia. Entonces un ente real (Rx) tiene tanto existencia (E) y esencia (S), mientras un ente conceptual (Cx) sólo tiene esencia (S); así:
[(Rx > Cx) <==> ((Ex + Sx) > Sx)].

3) **Premisa 3**: 'IQM no existe'.
Esta premisa es una hipótesis no demostrada, ni un axioma; por lo tanto entra a la inferencia como premisa por demostrar o falsar. Si en adelante se puede inferir una contradicción a raíz de esta premisa, esto significa que quede falsada la premisa (esto es la ley de la 'reducción al absurdo'). La premisa es un supuesto: Suponemos que 'lo mayor que se puede pensar' (IQM) no existe en realidad (-Rx), es decir que sólo existe como concepto (Cx). La premisa resume lo que hace decir al necio el Eclesiastés en el Antiguo Testamento: 'Dios no existe', pero como **hipótesis**.

4) **Conclusión 1:** esta conclusión se saca como resultado de una inferencia implicativa de premisa 2 y premisa 3. Si IQM no existe en realidad, hay otro ente mayor que IQM, que no solamente tiene existencia conceptual (Cx), sino también existencia real (Rx), lo cual es mayor que IQM que sólo existe como concepto, según premisa 2 (Rx > Cx).

La conclusión es la siguiente: Debe existir algo mayor (x) que IQM como concepto, pero sin existencia real. [(Rx > C(IQM))].

5) **Contradicción lógica:** la conclusión 1 lleva a una contradicción con premisa 1 que es una evidencia. Conclusión 1 dice que existe algo mayor que IQM, y premisa 1 dice que IQM es lo mayor pensable. Entonces tenemos dos proposiciones contradictorias. Pero también conclusión 1 en sí es contradictoria en el sentido que afirma que hay algo que es 'mayor que lo mayor pensable', lo cual es contradictorio: o algo es lo mayor (y no hay nada mayor) o no lo es.

6) **Conclusión 2:** según la 'reducción a lo absurdo', cuando encontramos una contradicción a causa de una hipótesis, significa que esta hipótesis es falsa. En nuestro caso hemos falsado la premisa 3. Esto significa que lo contrario es verdadero. Entonces: No es verdad que 'IQM no existe'.

7) **Conclusión 3:** aquí se aplica solamente la ley lógica de la doble negación [(-(-x) = x)]. 'No es verdad que 'IQM no existe' es equivalente con: 'IQM existe'.

8) **Conclusión final:** según la definición en premisa 1, IQM es la expresión analítica para 'Dios'; entonces 'IQM existe' es equivalente con: 'Dios existe'. *Quod erat demonstrandum.*

Toda la demostración en simbolismo lógico:

1. Cd & -3x(Cx & (x > d))	[Premisa 1]
2. Rx > Cx) ↔ (Rx –> Cx)	[premisa 2]
3. - Rd	[hipótesis]
4. -Rd ´→ 3x(Rx & (x > d))	[inferencia de 2.3.]
4a. 3x(Rx & (x > d))	[MPP; 3.4.]
4b. 3x(Rx & (x > d)) → 3x (Cx & (x > d))	[inferencia de 2.]
4c. 3x(Cx & (x > d))	[MPP; 4a.4b.]
4d. -3x(Cx & (x > d))	[Eliminación &; 1.]
5. - 3X(Cx & (x > d)) & 3x (Cx & (x > d)	[Introducción &; 4c.4d.]
6. -(-Rd)	[Raa, 3.]
7. Rd	[doble negación]
8. Dios existe	[definición, 1.]

x: un ente indefinido
Rx: x existe en realidad
Cx: x existe como concepto (en el intelecto)
d: Dios o IQM ('lo cuyo mayor no puede pensarse'

El argumento de San Anselmo sólo se basa en un análisis conceptual sin recurrir en ningún momento a la experiencia externa mediante los sentidos. El talón de Aquiles se esconde en la premisa 1 que define a Dios como lo 'mayor con respecto a lo cual no puede pensarse nada mayor'. No precisa en qué sentido se toma lo 'mayor'. Además supone que esta idea existe *a priori* en nuestro intelecto, es decir como idea innata, lo cual tiene que ver con una gnoseología intelectualista y una metafísica idealista.

6.5.3.2. El argumento de Descartes

La demostración *a priori* de la existencia de Dios de Descartes forma parte integral de su 'duda metódica' para establecer un fundamento indudable para las ciencias. Llegado a la primera evidencia y al principio indudable del *'cogito ergo sum',* Descartes tiene que establecer la verdad del mundo exterior que todavía está en duda por la hipótesis de un 'genio maligno universal'. Esto sólo se puede esclarecer mediante la demostración de la existencia de Dios como verdadero, descartando de esta manera la existencia de un 'genio maligno universal'.

Como todavía no se ha demostrado la realidad verdadera del mundo exterior la demostración de la existencia de Dios sólo puede recurrir al intelecto (*cogito*) y su contenido, pero no a la experiencia mediante los sentidos. Así también el argumento de Descartes es *a priori.*

El argumento es el siguiente:

1) **Premisa 1:** entre los contenidos del *cogito* (es decir: del intelecto humano) se encuentra la idea (o el concepto) de lo infinito.
Esta se concibe por evidencia interna o introspección (reflexión intelectual). La 'idea de lo infinito' es equivalente con 'Dios', porque se puede definir a 'Dios' como el 'ente infinito'.

2) **Premisa 2:** 'la causa siempre es igual o mayor que el efecto'. Esto es un principio metafísico de la causalidad vigente universalmente. Si la causa fuera menor (es decir, de 'ser' inferior) que el efecto, no podría producir el efecto.

3) **Premisa 3:** lo infinito siempre es mayor que lo finito. Esta premisa se da por evidencia analítica de los conceptos.

4) **Conclusión 1:** la causa de la idea de infinito no puede ser algo finito, porque en este caso la causa sería menor que el efecto. Entonces la causa de la idea de lo infinito no puede ser ni yo mismo

(sería fantasía) ni un ente exterior (porque todos los entes exteriores son finitos) ni el 'genio maligno universal' (porque no es infinito en el aspecto ético).

5) **Conclusión 2:** la causa de la idea de infinito tiene que ser lo infinito mismo (porque tiene que ser igual o mayor que su efecto), pero como realmente existente. Algo que no existe, no puede ser causa de nada.

6) **Conclusión 3:** así tiene que existir lo infinito mismo, que es Dios.

Es decir, que Dios como causa ha puesto la idea de lo infinito en el intelecto humano como idea innata.

En simbolismo lógico:

1. Ci	[premisa 1]
2. Æx(R(x,y) → (x >y)	[premisa 2]
3. ÆxÆy(((x=i) & (y=f)) → (x>y))	[premisa 3]
4. -P(R(f,i))	[inferencia de 2,3]
5. Ci → R(i,Ci)	[inferencia de 1,4]
6. i	[inferencia de 5]

i = lo infinito (= 'Dios')
f = lo finito
Ci = la idea (o el concepto de lo infinito)
R(x,y) = x es causa de y

El argumento de Descartes presupone la existencia de una idea innata de Dios, es decir, de lo infinito. Además, hay que observar que un ente intelectual (idea, concepto) siempre tiene menos 'ser' que un ente real, aunque el contenido del ente intelectual (su 'esencia') es infinito. Entonces en sentido estricto no se trata del mismo nivel cuando hablamos de causa y efecto; la idea de lo infinito es el efecto, pero como tal no es infinito (si no no cabría en nuestro intelecto, que es finito).

6.5.4. El argumento a posteriori

Mientras el argumento *a priori* (u ontológico) se fundamenta básicamente en la revelación natural **interior**, el argumento *a posteriori* lo hace en la revelación natural **exterior**, es decir en la observación de la naturaleza objetiva y su ordenamiento. Así el argumento *a posteriori* necesariamente tiene que recurrir a la facultad natural humana de la **sensación**. Este tipo de demostración de la existencia de Dios presupone un modelo gnoseológico empirista (moderado), que niega la existencia de 'ideas innatas' y que afirma que todo conocimiento tiene como fuente la **experiencia**. Por lo tanto también el conocimiento natural de Dios viene últimamente de la experiencia a través de la sensación. Este tipo de argumento también se llama **demostración cosmológica**, porque toma en cuenta la estructura y el orden de la naturaleza externa (cosmos).

Aunque la experiencia es imprescindible, eso no significa que sea suficiente; el intelecto interfiere para procesar los datos adquiridos por la experiencia. Así en la demostración *a posteriori* tenemos dos momentos:

A) Una constatación mediante la experiencia.

B) Una inferencia lógica, que en este caso es una inducción hipotética de tipo 'reducción al absurdo o infinito'.

La demostración *a posteriori* más conocida es la de las **cinco vías** de Santo Tomás, en donde demuestra la existencia de Dios de cinco maneras a partir de la experiencia. Todas estas vías tienen la misma estructura y difieren sólo en cuanto a la naturaleza de la relación. La estructura general es la siguiente:

A) 1. **Premisa 1:** El punto de partida, que es siempre un efecto universal, es decir, un hecho de experiencia, patente en los seres singulares. Esta premisa está establecida por observación sensitiva.

B) 2. **Premisa 2:** el principio de causalidad eficiente que dice que todo efecto tiene su causa en otro ente.

3. **Premisa 3:** el infinito como proceso no explica nada, porque no es un ente, y por lo tanto no puede ser causa de algo.

4. **Conclusión 1:** RAA; el 'regreso a lo infinito' es absurdo, es decir, lleva a una contradicción.

5. **Conclusión 2:** el término final de la vía, que es siempre la existencia de la causa primera, que corresponde con la definición de Dios.

El proceso inductivo consiste en 'inducir' toda una cadena de efectos y causas, sin llegar a un término finito; tampoco hay salida en perpetuar este proceso al infinito (*reductio ad infinitum*), porque el **proceso del infinito** no es un ente y así no puede ser causa.

Es preciso analizar el concepto de 'infinito' porque tiene un papel importante en este tipo de demostración de la existencia de Dios.

En principio hay tres tipos de 'infinitudes':

1. El **infinito categoremático** que corrrespondería a la infinitud de entes que llevan propiedades de las 'categorías' (substancia y accidentes). Según la mayoría de los filósofos no existe ningún ente categoremático que sea infinito (es decir, un ente creado infinito), porque estos entes justamente se definen por su 'finitud'. Aristóteles consideró el universo como 'infinito categoremático'.

2. El **infinito hipercategoremático** que corresponde a la infinitud de un ente con propiedades más-allá de las categorías. El único ente hipercategoremáticamente infinito es Dios. Es una infinitud real.

3. El **infinito syncategoremático** que corresponde al proceso infinito en la matemática (la sigla '∞') y que Aristóteles llamó la 'infinitud potencial'. Es decir, el infinito syncategoremático no es ningún ente, sino sólo un **proceso** que no tiene fin.

En la demostración *a posteriori* el 'retroceso al infinito' se refiere al infinito **syncategoremático** que no puede ser causa de nada, porque es netamente potencial y no es un ente en acto. Sólo un ente en acto puede ser causa. Así el 'retroceso al infinito' lleva a la contradicción lógica, de que el 'nada' (un no-ente) sea causa de algo, lo cual está en contra del principio metafísico *'ex-nihilo-nihil-fit'*. Así hay que recurrir necesariamente a la existencia de un ente que sea **infinito hipercategoremático**, o sea a Dios como ente infinito existente (en acto).

Las cinco vías son las siguientes:

1. Argumento del movimiento:

1. Premisa 1: hay cosas que se mueven (p. ej. la hoja del árbol en el viento) [Mx].

2. Premisa 2: la cosa movida (hoja) tiene su causa de movimiento en otro ente (viento) [3y(C(y,x))].

3. Premisa 3: este ente movedor a su vez es movido por otro, y así hasta el infinito). [Mx ← My ← Mz ← … …]

4. Conclusión 1: el 'retroceso al infinito' lleva a una contradicción, y entonces no es válido para explicar la causalidad del movimiento.

5. Conclusión 2: tiene que haber una primera causa del movimiento que a su vez ya no sea movida por otro. Este ente se llama el ***Motor Inmotus*** (el que mueve sin ser movido) y esta es la definición de Dios. [Mx ← My ← Mz ← … ← Dios].

II. Argumento de la causa eficiente:

1. Premisa 1: hay cosas que son causadas (p. ej. el fruto de una planta) [Cx].

2. Premisa 2: la cosa causada (fruto) tiene como efecto su causa en otro ente (tierra, aire, etc.) [3Y(C(y,x))].

3. Premisa 3: Este ente causante a su vez es causado por otro, y así hasta el infinito) [Cx Cy Cz … α …].

4. Conclusión 1: el 'retroceso al infinito' lleva a una contradicción, y entonces no es válido para explicar la causalidad eficiente.

5. Conclusión 2: tiene que haber una primera causa que a su vez ya no sea causada por otro. Este ente se llama la ***Causa No-causata*** (el que es *causa sui*) y esta es la definición de Dios [Cx ← Cy ← Cz ← … ← Dios].

III. Argumento de la contingencia:

1. Premisa 1: hay cosas que pueden dejar de existir, es decir que son contingentes (p. ej. el hombre) [COx].

2. Premisa 2: la cosa contingente (hombre) tiene su causa de ser en otro ente contingente (padres) […x…y(CO(y,x))].

3. Premisa 3: este ente contingente a su vez es causado por otro ente contingente, y así hasta el infinito) [COx ← COy ← COz ← … α …]

4. Conclusión 1: el 'retroceso al infinito' lleva a una contradicción, y entonces no es válido para explicar la existencia de entes contingentes recurriendo a un proceso interminable.

5. Conclusión 2: tiene que haber un primer ente no-contingente como causa de ser de los entes contingentes. Este ente se llama el ***Ens Necessarium*** (el ente necesario) y esta es la definición de Dios. [COx ← COy ← COz ← Dios].

IV. Argumento de la perfección:

1. Premisa 1: hay cosas que tienen una cierta perfección (p. ej. la manzana es buena) [Px].

2. Premisa 2: la cosa con esta perfección se relaciona con otra cosa para comparar su perfección (el hombre que la come es mejor) [∃x ∃y(P(y,x))].

3. Premisa 3: este ente de perfección mayor a su vez es comparado con otro ente de perfección aún mayor, y así hasta el infinito [Px Py ← Pz ← … α …].

4. Conclusión 1: el 'retroceso (o la proyección) al infinito' lleva a una contradicción, y entonces no es válido para explicar la última fuente y el 'prototipo' de la perfección.

5. Conclusión 2: tiene que haber un ente como última fuente y ejemplar absoluto de perfección que ya no haga referencia a otro con perfección mayor. Este ente se llama el **Ens Perfectissimum** (el ente absolutamente perfecto) y esta es la definición de Dios [Px ← Py ← Pz ← … ← Dios].

V. Argumento de la finalidad:

1. Premisa 1: hay cosas que tienen una cierta finalidad (p. ej. el martillo) [Fx].

2. Premisa 2: la cosa con una finalidad (martillo) tiene su fin en otro ente (clavar para producir una silla) [3y(F(y,x))].

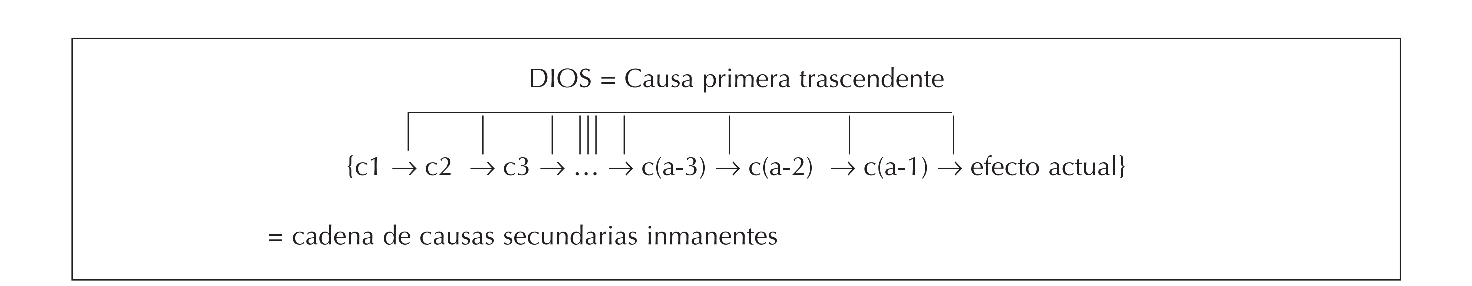
3. Premisa 3: este ente que es fin para otro a su vez tiene su propio fin en otro, y así hasta el infinito) Fx ← Fy ← Fz ← … α …].

4. Conclusión 1: el 'retroceso (o la proyección) al infinito' lleva a una contradicción, y entonces no es válido para explicar la causalidad final.

5. Conclusión 2: tiene que haber un último fin como primera causa final que a su vez ya no tenga un fin fuera de sí mismo. Este ente se llama ***Fines Ultima*** (el fin último que tiene su fin en si mismo) y esta es la definición de Dios [Fx ← Fy ← Fz ← … ← Dios].

Las demostraciones *a posteriori* tienen una forma de inferencia que se podría llamar 'inductivo-hipotética', porque se trata del paso de una cadena de muchos casos a un paso absoluto bajo la hipótesis: 'si no existiera este primer paso, tampoco podemos explicar los pasos particulares' (p. ej. si no existe una primera causa, no se podría explicar las causas próximas). Además estas demostraciones parten de la observación de este mundo actual y contingente, que hubiera podido ser diferente. Esto nos lleva a dos observaciones:

1. Si hablamos de la 'primera causa' o del 'último fin' hay que tomar en cuenta la diferencia 'ontológica' entre **la causa primaria** y las **causas secundarias**, lo cual corresponde a la diferencia entre la inmanencia y la trascendencia. Si por ejemplo, en la física se busca explicar el origen del universo y se busca causas cada vez más remotas, nos quedamos todavía en el ambiente de las 'causas secundarias' que forman una cadena. Cuando se habla de Dios como 'Causa Primera' no hay que concebirlo en términos temporales, porque Dios está por encima del tiempo. Así, no puede ser la primera de las causas secundarias, sino tiene que ser una 'causa' en otro nivel, es decir, una causa trascendente y atemporal. En otras palabras: Dios como 'Causa Primera' más bien es la condición necesaria (*conditio sine qua non*) de la c**ausalidad en general**, y no una causa particular que se espera descubrir un día por medio de investigaciones físicas. Confundir las 'causas secundarias inmanentes' y la 'causa primaria trascendente' ha originado en la historia muchos choques innecesarios entre ciencia e Iglesia. Para ver el asunto esquemáticamente:



Así Dios no es la primera pieza en una cadena de causas, sino más bien la condición trascendente que hace posible todo este proceso causal y que lo sostiene (preserva) permanentemente.

2. Si hablamos de 'causalidad' debemos tener en cuenta que se trata de una característica de este 'mundo actual' en el cual vivimos, pero que no es algo necesario; Dios hubiera podido crear un mundo en donde no existiera causalidad. Dios como el único ente necesario no está sometido a la causalidad, porque ésta no es algo necesario, sino un rasgo contingente (y además esencial) de nuestro mundo actual. La demostración *a posteriori* parte así de una característica esencial pero contingente de este mundo para llegar a la existencia de un ente necesario. Por lo tanto la demostración no es una deducción estricta, sino que tiene el valor de una inducción. (Las demostraciones *a priori* parten de leyes lógicas que son necesarias).

6.5.5. Demostraciones prácticas

Las demostraciones prácticas tienen como base un orden ético o estético que se observa en la realidad. Muchas veces son demostraciones del tipo del 'argumento de la finalidad', pero en el campo ético-práctico. Hay también demostraciones de 'consentimiento universal' (los hombres en todos los tiempos y en todas culturas han creído en un Ser Absoluto; por lo tanto debe existir)o de 'admiración' (las iglesias y basílicas del mundo son una muestra de la existencia de Dios).

La demostración filosófica de tipo práctico más resaltante es aquella de Manuel Kant que brevemente vamos a exponer:

El punto de partida de Kant es el 'imperativo categórico' que es la ley universal y racional de la ética: 'actúa de tal modo que la regla de tu comportamiento pueda convertirse en norma universal'. El cumplimiento del imperativo categórico nos llevaría a un mundo en donde rejiría la justicia universal. En la lógica moral de la ética, la justicia es un axioma que no se puede abandonar porque la justicia es el garante para el orden moral.

Ahora bien, la justicia moral consiste en un equilibrio entre el acto moral y la recompensa; es decir: un hombre que vive según la moral (el imperativo categórico) merece como recompensa la felicidad. Si descartamos esta relación entre el actuar según la moral y la felicidad como recompensa, toda la ética pierde su valor. El impulso para actuar moralmente viene de este orden universal según el cual se recompensa o castiga de acuerdo a una justicia moral.

Pero la experiencia nos muestra que no se llega a este equilibrio en nuestra vida; muchos malhechores viven como reyes, y los que guardan las leyes morales, tienen que sufrir. Por lo tanto hay que 'postular' (exigir como condición necesaria) una 'vida eterna' para que haya justicia, y así se guarde el orden moral. Para Kant la 'vida eterna' es un postulado de la moral, y no una afirmación demostrada por la razón teórica.

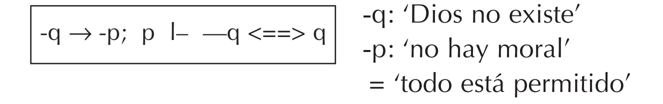
Pero como vemos que es físicamente imposible una vida que continúe más-allá de la muerte (hablando en términos físicos 'todo muere'), tenemos que postular como condición necesaria para esta 'vida eterna' la existencia de Dios. Así, la existencia de Dios es un **postulado de la moral** sin el cual toda ética se iría al agua; no es el resultado de una demostración teórica.

La demostración práctica de Kant tiene una forma **hipotética**, de la siguiente manera: 'Si queremos que haya moral y justicia, y si queremos que no todo sea permitido (p), tenemos que 'postular' la existencia de Dios (q) como una *conditio sine qua non* de toda ética'. Si afirmamos la primer parte ('hay moral'), también tenemos que afirmar la segunda parte ('existe Dios'). Esto es la ley lógica de MPP (*modus ponendo ponens*):

p → q; p ⊢ q

p: 'hay moral'
q: 'Dios existe'

Este planteo refleja lo que dijo Dostoyevski: <<Si Dios no existe, todo está permitido>>. Lo podemos simbolizar con la ley lógica de MTT (*modus tollendo tollens*) y DN (doble negación):



6.6. Los atributos divinos

Los atributos divinos reflejan la 'esencia' Divina, es decir las características de Dios o sus 'propiedades'. La teología filosófica no puede conocer los atributos de Dios revelados sobrenaturalmente (como la Trinidad, la Encarnación, el Amor Divino, etc.), sino solamente los atributos **revelados naturalmente** y conocibles por vías naturales, sean interiores o exteriores. Lo que podemos conocer por vía racional es el mismo **concepto** de Dios. Analizándolo llegamos a conocer los atributos 'racionales' de Dios, que forman el contenido del concepto o de la 'esencia' de 'Dios'.

Entre los atributos divinos hay algunos que se refieren a su Ser **en sí mismo**; estos atributos se llaman **atributos entitativos**. Además, hay atributos divinos que se refieren a su actividad, que pueden ser inmanentes o trascendentes. Cuando se trata de atributos de actividad inmanente, se los llama **atributos operativos inmanentes**, y cuando se trata de atributos de actividad hacia afuera se los llama **atributos operativos trascendentes**.

En términos de 'propiedades' también se podría hablar de **propiedades monádicas** (es decir, que no tienen otro término) y **propiedades relacionales** (que tienen otro término). Los atributos entitativos son propiedades monádicas, y los atributos operativos son propiedades relacionales. Podemos decir que todos los atributos de Dios son **necesarios**, salvo aquellos que tienen como término un ente contingente, es decir los 'atributos operativos trascendentes'.

6.6.1. Los atributos entitativos de Dios

Los atributos entitativos de Dios reflejan aquellas 'propiedades' que Dios tiene **en sí mismo**, sin ninguna relación inmanente o trascendente; es decir son las **propiedades monádicas** de Dios.

Los atributos entitativos de Dios son cinco, y corresponden a potencialidades de las criaturas que pueden realizar estos atributos de una manera muy deficiente y limitada:

Atributos deficientes de las criaturas	Atributos entitativos o perfecciones de Dios
Composición	1. Simplicidad
Imperfección	2. Perfección y bondad
Finitud	3. Infinitud, imensidad y omnipotencia
Mutabilidad	4. Inmutabilidad y eternidad
Multiplicidad	5. Unicidad

6.6.1.1. La simplicidad de Dios

La simplicidad de Dios se refiere al hecho de que Dios como ente inmaterial no está compuesto por partes, sino que es una **substancia simple**, sin partes. Esto es una perfección que corresponde solamente a los entes espirituales, porque cada ente material (o corporal) está compuesto tanto de materia y forma como de acto y potencia. Dios es inmaterial porque es Acto Puro, y por lo tanto no tiene ningún aspecto potencial; también es Forma Pura, y por lo tanto no participa de ninguna manera en la materialidad. Además, es el *Ens per se subsistens* que no admite la composición de esencia y existencia; y por último no está compuesto por substancia y accidentes, porque no está sometido a cambio alguno.

Dios es un **Ser simple** que no puede ser dividido realmente; sólo se puede distinguir diferentes aspectos dentro del mismo ser. Esto es una distinción formal y no real (*distinctio formalis*).

6.6.1.2. La perfección y bondad de Dios

Dios es el *Ens Perfectissimum* en todos los sentidos, porque su naturaleza no admite ninguna deficiencia o graduación, cosa que estaría en contra de su naturaleza absoluta.

Su perfección se refiere a su obrar (**Primera Causa**), su pensar (**Inteligencia Suprema**) y su voluntad (**Bien Supremo**). Dios como el Ente Perfecto no permite la existencia de un ente superior; la perfección de Dios es un superlativo absoluto que no admite comparación. Todas las criaturas participan en cierto modo en la perfección divina, pero nunca alcanzan el mismo nivel, ni la totalidad de los puntos de vista. La perfección de Dios tiene que ver con la infinitud e inmensidad de la naturaleza divina.

6.6.1.3. La infinitud, inmensidad y omnipotencia de Dios

Dios es el único ente infinito, que no tiene límites en ningún aspecto. No es medible porque no participa en la categoría de la cantidad; así es inmenso. La infinitud de Dios afecta muchos otros atributos como su perfección, su eternidad y su bondad.

La omnipotencia de Dios también tiene que ver con esta limitación en el obrar de Dios. En términos lógicos hay que aclarar lo que significa esta 'omnipotencia':

Si no hay restricción ninguna, significa que Dios puede realizar **todo**, sea posible o imposible lógicamente. En simbolismo lógico:

Æx((Px v -Px) → (Qd → x))

Qd: Dios quiere
x: cualquier ente

Pero esto significaría que Dios podría realizar cosas 'lógicamente imposibles' (-Px), es decir cosas contra-

dictorias. Un concepto contradictorio, por ejemplo, es 'un triángulo cuadrangular'. Ahora, la existencia de algo lógicamente contradictorio es imposible, no por falta de 'poder', sino porque violaría la ley más fundamental de la Metafísica que es el principio de (no-)contradicción al cual también se somete Dios. Las leyes lógicas forman parte de la naturaleza necesaria del Intelecto Divino.

Entonces podemos decir que Dios puede realizar **todo menos oponerse a sí mismo**. Dios puede todo lo que lógicamente es posible, es decir que no lleve a ninguna contradicción. Así por ejemplo Dios no puede realizar un 'mundo posible' (M1) que contiene tanto la existencia de un ente (y) y su in-existencia (-y). Tampoco puede realizar un 'mundo posible' (M2) en donde hay círculos redondos. Y por último no puede realizar un 'mundo posible' (M3) en el cual Dios no existiera o en el cual no tuviera uno de los atributos entitativos. Todos estos 'mundos' en realidad son 'mundos imposibles' en un sentido lógico porque están en contra de la misma naturaleza divina que comprende también las leyes lógicas necesarias, es decir, que existen en **todos los mundos posibles**.

6.6.1.4. La inmutabilidad y eternidad de Dios

Para que haya mutabilidad es necesario que el ente esté compuesto de potencial y acto; Dios es Acto Puro, es decir completamente actual sin ninguna deficiencia por cambiar. Si cambiara, esto sería en contra de su perfección porque cada cambio necesariamente llevaría a una posición menos perfecta, lo cual es en contra de la definición de Dios como *Ens Perfectissimum.*

En cuanto a su naturaleza entitativa Dios es absolutamente inmutable; pero existe una cierta mutabilidad en sus propiedades relacionales porque dependen en parte del término trascendente (*relatum*) que está sometido a la mutabilidad. Por ejemplo, la relación de Dios con mi persona cambia porque alguna vez no he existido, y alguna vez no voy a existir. Pero esta mutabilidad no afecta la naturaleza entitativa de Dios.

En cuanto a su 'eternidad' hay que aclarar el concepto. Muchas veces se piensa que 'eternidad' significa 'infinitud temporal', es decir una duración infinita en el ser, tanto de inicio como de fin. En cierto sentido Dios no tiene inicio ni fin, sino es inicio y fin de todo (Alpha y Omega). Pero el concepto de 'eternidad' tiene el sentido de **atemporalidad**, es decir un ente eterno está **fuera del tiempo**. Así Dios no está sometido al tiempo, sino existe más-allá de todo tiempo. Su presencia es simultánea con cada instante, y por eso Su intelecto no es discursivo como el humano, sino es 'visión inmediata' y atemporal de todo lo que pasa en el tiempo. Dios como ente a-temporal es la causa y fuente del tiempo. Así también podemos decir que la 'vida eterna' no es una vida temporalmente 'infinita' (sin fin), sino una vida 'más-allá del tiempo y de la mutabilidad'.

6.6.1.5. La unicidad de Dios

La unicidad de Dios afirma que Dios es único, es decir que existe un **solo** Dios (monoteísmo). Filosóficamente el politeísmo lleva a contradicciones y no puede ser afirmado. Si existiera más de un Dios, esto significaría que estos dioses no serían absolutos ni infinitos, porque de antemano ya existirían 'relativamente' uno a otro. Si existieran un dios A y otro dios B, A limitaría a B y viceversa; entonces A no existiría absolutamente, sino siempre en relación con B. A tampoco sería infinito porque tendría su límite (finitud) en B. Ahora, el concepto de un 'dios finito y relativo' es filosóficamente una contradicción material (aunque no formal), porque en el concepto 'Dios' analíticamente están contenidos los conceptos 'absoluto' e 'infinito'. La afirmación de varios 'dioses' nos llevaría entonces a la contradicción de un 'ente infinito que es finito'.

El monoteísmo es el resultado de una 'purificación' del mismo concepto de 'Dios'. Este se ha convertido de una palabra genérica (para un género) con respecto a un nombre propio. En el Antiguo Testamento tenemos por una parte todavía el nombre genérico (*elohim:* un plural para 'Dios'), y por otra, el nombre propio (*Jhwh:* lo que significa 'yo seré el que seré'). La religión pasa de un politeísmo (veneración de varios dioses), por la monolatría (existen varios dioses, pero se venera uno solo) al monoteísmo (existe un solo Dios).

La unicidad de Dios en este sentido también significa su **individualidad** y **singularidad**. 'Dios' sirve como nombre propio, y corresponde a un concepto singular. La unicidad de Dios excluye cualquier dualismo absoluto que afirma la co-existencia de dos principios absolutos (bien y mal, Dios y diablo, etc.). Dios es el **único principio absoluto**, y todos los demás entes pueden ser a lo más principios relativos o secundarios.

6.6.2. Los atributos operativos de Dios

Los atributos operativos de Dios son aquellos atributos o propiedades que tienen que ver con una **actividad** u **operación** que ejerce Dios, y no solamente con respecto a su ser en sí mismo.

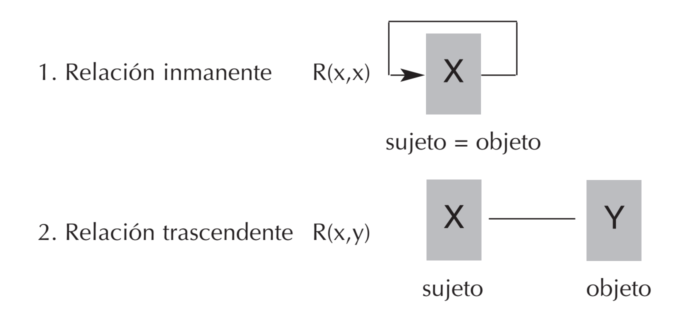
Ahora, una actividad puede ser **inmanente** cuando el término de la operación revierte sobre el sujeto mismo que ejerce la acción. Entonces se trata de una operación re-flexiva que no va más-allá del sujeto y su contenido.

Una actividad es **trascendente** cuando el término de la operación es un ente distinto del sujeto que ejerce la acción. En este caso la actividad está dirigida 'hacia afuera', es decir a entes 'trascendentes' en relación con el sujeto.

Los atributos operativos de Dios son **propiedades relacionales** o **relaciones** que siempre consisten en dos términos, uno que es el sujeto o la fuente de acción, y el otro que es el objeto o destino de la operación.

En el caso de relaciones **inmanentes**, los dos términos son una misma cosa idéntica (R(x,x)), es decir se trata de una auto-relación (por ejemplo, autoconciencia, auto-voluntad, reflexión). Sólo se distinguen con respecto al punto de vista (por ejemplo, 'yo' pienso en 'mí', es decir; 'yo' como sujeto piensa en 'yo' como objeto).

En el caso de relaciones **trascendentes** los dos términos son entes diferentes (R(x,y)), es decir el sujeto 'trasciende' (va más-allá de) su propio ser para llegar a otro ente diferente como objeto. Cuando por ejemplo veo un árbol, la relación que establece la vista es una relación trascendente, porque el objeto (árbol) es un ente diferente existiendo más-allá del sujeto (yo).



Dios puede tener como 'objeto' o término de su actividad a Sí mismo, respecto a Su Esencia, o a la realidad exterior de Sí, que es, desde Su punto de vista, 'trascendente'.

Cuando el término de la operación divina es la misma Esencia divina, hablamos de **atributos operativos inmanentes** de Dios (o relaciones divinas inmanentes). Estos son: el Intelecto Divino y la Voluntad Divina, que son revelados naturalmente (una relación divina inmanente revelada sobrenaturalmente sería la Trinidad).

Cuando el término de la operación divina es una realidad diferente y exterior a Dios, hablamos de **atributos operativos trascendentes** de Dios (o relaciones divinas trascendentes). Estos son la Creación, la Conservación y la Providencia que son reveladas naturalmente (una relación divina trascendente revelada sobrenaturalmente sería la Encarnación).

6.6.2.1. Los atributos operativos inmanentes de Dios

Aunque la naturaleza divina es simple y no consta de partes o divisiones, sin embargo, podemos distinguir diferentes formas de operaciones (distinción formal, no real). La distinción más importante que concierne la actividad inmanente de Dios es aquella entre Intelecto y Voluntad Divinos.

Identificarlos formalmente tendría consecuencias bastante graves; si Voluntad e Intelecto de Dios fueran idénticos, no existiría ningún momento de **selección o decisión**, pues el contenido del Intelecto pasaría sin proceso volitivo y selectivo a la realización (creación). Esto correspondería a un racionalismo o logicismo absoluto (véase el modelo gnoseológico intelectualista), que tendría como consecuencia un **determinismo absoluto**.

El axioma lógico correspondiente es el axioma de necesidad que dice que cada posibilidad se realiza, lo cual es equivalente con la necesidad de la existencia:

$(P(x) \rightarrow x) \Longleftrightarrow (-N(-x) \rightarrow x) \Longleftrightarrow (-x \rightarrow N(-x)) \Longleftrightarrow (x \rightarrow N(x))$

El axioma metafísico correspondiente es el **principio de la plenitud**, que dice que cada ente posible (los *possibilia*) se realizará una vez y que no queda ningún vacío en el ser ocupado por una mera posibilidad no-realizada, es decir todo queda lleno.

Para evitar estas consecuencias graves (por ejemplo, no podría existir la moral ya que no habría libertad alguna), tenemos que hacer una distinción (formal) entre el Intelecto y la Voluntad Divinos.

Pero a pesar de que apliquemos esta distinción podemos todavía caer en la trampa del racionalismo absoluto o del supervoluntarismo, cuando concebimos la relación entre Intelecto y Voluntad Divinos de una manera extrema.

Podemos ver tres tipos de relación entre Intelecto y Voluntad Divinos:

1. El Intelecto determina a la Voluntad de una manera estricta, es decir que la Voluntad sólo pone en acción lo que el Intelecto le presenta. Este **racionalismo absoluto** lleva también a un **determinismo radical** y a la necesidad del mundo creado.

2. La Voluntad determina al Intelecto de tal manera que los contenidos intelectuales (conceptos, leyes lógicas, etc.) son productos de una decisión volitiva y por lo tanto contingentes. Esto significaría que no sólo las leyes lógicas sino también el mismo pensamiento de Dios serían contingentes y podrían ser diferentes. Llegaríamos a un mundo sin necesidad alguna lo cual nos haría imposible llegar a un conocimiento cierto y universal. Esta posición se llama **super-voluntarismo** y lleva en última instancia a un **relativismo absoluto** (arbitrariedad de todo).

3. Intelecto y Voluntad Divinos son **independientes** uno del otro, pero con una relación mutua de la siguiente manera: el Intelecto Divino presente a la Voluntad las posibilidades (los 'mundos posibles'), y la Voluntad escoge, según criterios de bondad, una de estas posibilidades y la realiza (en la creación).

En esta concepción la Voluntad respeta la estructura intelectual (leyes lógicas, etc.), y el Intelecto respeta la decisión libre de la Voluntad. Así se garantiza tanto la contingencia del mundo creado como la necesidad lógica.

6.6.2.1.1. El Intelecto Divino

El Intelecto Divino o la **Ciencia Divina** no tiene límites en la calidad (conocimiento perfecto) ni en la cantidad (conocimiento universal) ni en la modalidad (conocimiento necesario). Por eso se habla también de la **Omniciencia** que se expanden sobre todo lo que es conocible, tanto en el mundo creado ('mundo actual') como en el mismo Intelecto Infinito de Dios (todos los 'mundos posibles').

El Intelecto Divino conoce **inmediata y simultáneamente** todo lo conocible. Esto es una consecuencia de la eternidad divina, es decir de la existencia atemporal de Dios. Lo que nosotros conocemos diacrónicamente (a través del tiempo), Dios lo conoce en un solo acto, tanto el presente y el pasado como el futuro. Para Dios sólo existe un **presente eterno** sin ninguna referencia temporal.

Además, el Intelecto Divino **no es discursivo**, sino **intuitivo** en el sentido de una **visión intelectual** completa e inmediata, sin representación y sin pasos por recorrer. Todo el Conocimiento Divino es inmanente, es decir tiene como objeto el mismo Intelecto Divino.

El Intelecto como contenido ('objeto') es la totalidad de conceptos (ideas) posibles, tanto realizados (creados) como no-realizados. En términos de 'mundos posibles' podemos decir que el Intelecto Divino es el lugar de **todos los mundos posibles** (que son infinitos) con sus contenidos que son los conceptos, las proposiciones y sus inter-relaciones (composibilidad).

Pero entre la infinitud de 'mundos posibles' en el Intelecto Divino hay **un mundo** que tiene una posición especial: es aquel 'mundo posible' que fue escogido y creado por la Voluntad Divina, es decir es el **mundo actual**.

En principio hay dos diferentes tipos de Ciencia Divina de acuerdo al objeto que tiene como término. Así el Conocimiento Divino tiene como 'objeto':

1. Los ***possibilia*** (entes meramente posibles pero inexistentes) que forman conjuntos máximos que se llaman 'mundos posibles'.

2. El **mundo actualizado**, es decir todas las cosas y acontecimientos presentes, pasados y futuros.

El conocimiento de los *possibilia* se llama (con Santo Tomás) la **ciencia de simple inteligencia** porque no requiere el conocimiento (hipotético) de la decisión de la Voluntad que escoge uno de los 'mundos posibles'. El conocimiento del mundo actual se llama **ciencia de visión** y presupone el conocimiento de la decisión volitiva de crear este mundo.

Resumiendo:

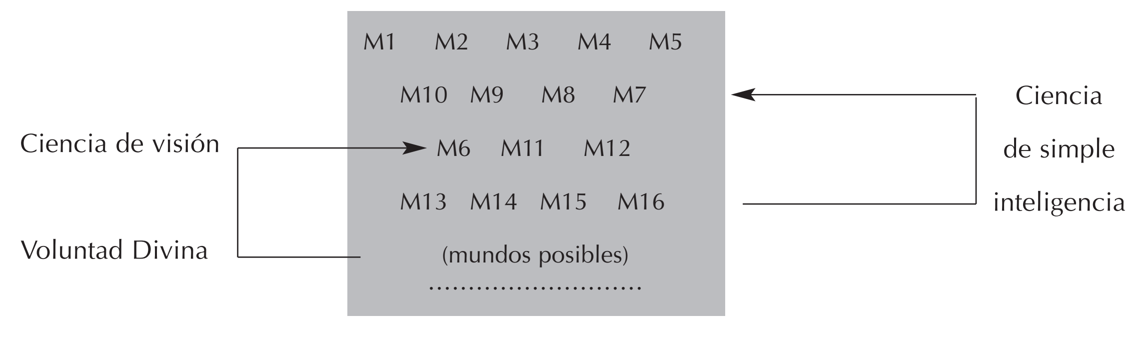
El Intelecto Divino se conoce **primaria y directament**e a sí mismo, es decir al contenido eterno intelectual, que es la **totalidad de mundos posibles**, inclusive el 'mundo actual' en cuanto ser posible ("ciencia de simple inteligencia').

El Intelecto Divino conoce **secundaria e indirectamente** el **mundo real** a través del conocimiento de la decisión volitiva de realizar este mundo particular de entre la infinitud de 'mundos posibles'). Ciencia de visión)' (gráfico en la siguiente página).

6.6.2.1.2. La Voluntad Divina

La Voluntad Divina es 'realmente' idéntica con su propio ser porque Dios es una substancia simple; sin embargo se la puede distinguir 'formalmente' de Su Intelecto.

La Voluntad Divina es completamente libre y tiene como limitación sólo la propia naturaleza, que es necesaria; así Dios por ejemplo no puede querer que Él no exista o que Él no sea perfecto, porque esto llevaría a una contradicción con su propio ser.



La Voluntad Divina es la condición necesaria para la **contingencia**. Es el 'engranaje' entre el Intelecto Divino (que obra necesariamente) y la Creación que existe contingentemente. Así que la Creación no es una 'emanación' necesaria del Intelecto Divino, sino un resultado de un acto libre y volitivo. Esto significa que la Voluntad Divina también es la causa de la bondad (trascendental) de todos los entes, como también de las demás propiedades trascendentales.

La Voluntad Divina tiene (así como el Intelecto) un doble 'objeto':

1. Primaria y directamente Dios se quiere **a Sí mismo**, es decir Su propio ser como bondad absoluta e infinita.
   Dios como ser absoluto es **suisuficiente** (autosuficiente) y no depende de ningún modo de otro ente. Así no está obligado a crear una realidad externa que ya no sería idéntica a Su propio ser. 'Antes' de la creación el único objeto volitivo para Dios es Él mismo.

2. Secundaria e indirectamente Dios quiere **a todas las criaturas**. Esta Voluntad tiene dos momentos:

a) En un primer momento Dios escoge desde la infinitud de 'mundos posibles' en Su Intelecto un solo mundo de acuerdo a Su Bondad, y lo crea por su Voluntad.
b) En un segundo momento la Voluntad Divina se dirige a este mundo escogido y le acompaña con Su Bondad (esto es la Providencia).

La Voluntad Divina queda inmanente y no se dirige hacia un objeto trascendente, porque en el mismo acto de crear, Dios 'ejerce' la totalidad de Su Voluntad. Queriendo realizar un determinado 'mundo posible', Dios quiere en cierto sentido todas las consecuencias de esta decisión, es decir su desarrollo completo en el tiempo con todas las implicaciones, salvo aquellas que tienen como causa una libertad no-divina. Escoger un cierto 'mundo' significa **escoger todos los acontecimientos de este mundo** en pasado, presente y futuro, tomando en cuenta la condicionalidad de algunos por una libertad creada (p. ej. del hombre).

Dios obra primaria y directamente por las causas primarias e indirectamente por las causas secundarias (vía natural), y sólo secundaria y directamente por causas secundarias (vía sobrenatural o milagros).

6.6.2.2. Los atributos operativos trascendentes de Dios

Los atributos operativos trascendentes de dios describen una relación en la cual los términos son diferentes (R(x,y)), es decir que el sujeto de la operación (Dios) se dirige a una realidad externa y trascendente con respecto al sujeto.

Por eso los atributos operativos trascendentes presuponen la existencia de este término externo, que es el mundo creado.

Así podemos decir que estos atributos de Dios son solamente **hipotéticamente necesarios**, porque tienen como condición (*conditio sine qua non*) la decisión divina de crear un mundo diferente de Él. En oposición los atributos inmanentes son **metafísicamente (o lógicamente) necesarios** porque coinciden con la misma naturaleza divina, que es necesaria y eterna.

6.6.2.2.1. La creación

Si suponemos que la creación es un acto voluntario y libre de Dios, afirmamos entonces que hubiera sido posible para Dios crear **otro** mundo o hasta no crear **ningún** mundo. Esto significa que la creación no es un **acto necesario** de Dios, sino un **acto contingente** que tiene su causa en la libertad divina. Así no podemos de-

ducir por vía *a priori* la creación desde la naturaleza divina como una consecuencia necesaria. Nada de Su Esencia implica necesariamente la creación de un mundo, ni de un mundo particular.

Así tenemos los siguientes axiomas teológicos:

(1) La existencia de Dios no implica necesariamente la existencia de un mundo:

$-N(D \rightarrow Mx)$	D: Dios existe Mx: un mundo cualquier existe

(2) La existencia de un mundo tiene carácter contingente:

$Mx \rightarrow -N(Mx)$

(3) Dios hubiera podido crear ningún mundo (implicación de (1)):

$P(-C(D, Mx))$	C(D, Mx): Dios crea un mundo x

(4) Dios hubiera podido crear otro mundo (Mb) distinto del mundo actual (Ma):

$C(D,Ma) \ \& \ P(C(D,Mb)) \iff -N(C(D,Ma))$

Entonces la Creación implica **dos momentos de contingencia**:

(a) La decisión libre por la **existencia** de un mundo contra la posible decisión por la inexistencia de un mundo.

(b) La decisión libre por la **esencia** de un mundo particular contra la posible decisión por la esencia de otro mundo posible.

Por eso podemos decir que tanto el **ser** del mundo creado como también el **ser-así** (esencia, características) del mundo creado son **contingentes** y de ninguna manera necesarios, porque dependen plenamente de un acto libre de Dios.

La existencia de un mundo creado no se puede deducir *a priori* de la naturaleza de Dios (según axioma (1)), sino sólo *a posteriori* mediante la experiencia: Notamos que existe un mundo físico.

Mediante la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios por el argumento de causalidad podemos establecer que la causa para la existencia de este mundo tiene que ser Dios como Primera Causa. Porque Dios es la Primera Causa, necesariamente es la causa de todo lo que existe fuera de Él.

Es decir: tenemos que concluir una creación desde la nada (*creatio-ex-nihilo*). Si hubiera habido ya algo diferente de Dios antes de la Creación, esto también habría tenido que ser creado por Dios, y así llegaríamos a una *reductio ad infinitum.*

La creación de un mundo no puede 'disminuir' de ningún modo la misma Esencia Divina, es decir, el mundo no es 'emanación' de Dios. Por lo tanto la Creación es realmente el surgimiento de una existencia nueva (*novitas essendi*) y no sólo una transformación o generación de la naturaleza divina. En el mundo corpóreo sólo existen generación y corrupción, pero no 'creación' o 'aniquilación'.

La creación es la condición para la relación de trascendencia que existe entre Dios y el mundo, entre Creador y criatura. Dios **no** es el mundo, y el mundo **no** es Dios. La trascendencia está en oposición con cada postura panteísta y monista.

Filosóficamente no podemos demostrar si el mundo creado tiene un inicio en el tiempo o si existe eternamente. Sólo la revelación sobrenatural nos enseña que tiene un inicio y que por lo tanto es temporal (en contra de Aristóteles).

Como Dios es eterno no podemos decir que la creación del mundo se ha realizado en un cierto 'momento temporal'. Más bien la creación misma es la condición para que haya mutabilidad, es decir tiempo. En principio Dios hubiera podido crear un mundo eterno, es decir sin inicio en el tiempo, aunque la fe nos revela que no es así. No existe contradicción lógica en el concepto 'mundo eterno y creado'.

6.6.2.2.2. La Conservación

Como la decisión divina de crear un mundo es una decisión libre, y por lo tanto la existencia y esencia de la Creación tienen carácter contingente, todas las **propiedades relacionales trascendentes** también son contingentes.

Esto no se debe al sujeto de la relación (Dios), sino al término objetivo que es la creación. Aunque Dios es un ente necesario, Él puede tener propiedades contingentes, relacionándose con entes contingentes externos y sus propiedades. Cuando, por ejemplo, decimos: 'Dios ama a Juan' (p), la relación de amor es un atributo operativo trascendente de dios, y además es **contingente**

porque alguna vez Juan no ha existido, y alguna vez va a morir. Es decir: el amor de Dios a Juan está **condicionado** por la existencia de Juan, y ésta es contingente. Si (p) fuera necesario, significaría que también Juan existiría necesariamente, lo cual está en oposición con la contingencia de la Creación.

Ahora, no podemos decir que un atributo de Dios (por ejemplo, 'amar a Juan') dependa de una criatura, porque esto contradiría la naturaleza absoluta y autosuficiente de Dios como Acto Puro, que no permite ninguna potencialidad activada desde afuera. Pero sí podemos decir que hay atributos contingentes de Dios porque dependen indirectamente de Su propia Voluntad. Si Dios hubiera decidido no crear a Juan, tampoco podría entrar en una relación de amor con él (los no-existentes no tienen propiedades).

La Conservación de los entes creados en su ser por el Creador es una consecuencia inmediata de la misma Creación. Como un ente debe su **ser** a otro, también depende de su autor en la perseverancia en el ser. Porque Dios tiene la capacidad de crear algo desde la nada, también tiene el poder de quitarle el ser y de hacerle regresar a la nada (aniquilación). Ahora, el acto de aniquilación no es un acto 'positivo', sino un acto privativo, suspendiendo simplemente la conservación del ser. El mundo existe en la medida en que Dios lo conserva. Si Dios dejara de conservarlo, el mundo desaparecería.

Creación y Conservación **no** son dos actos u operaciones divinos 'realmente' diferentes. La Conservación es la consecuencia intrínseca de la Creación. Cuando Dios decide crear un mundo, a la vez (en el mismo acto) decide conservarlo en su ser. Por lo tanto Creación y Conservación son dos momentos de una misma acción divina.

La Conservación no es una 'creación continua', porque no ocurre el surgimiento de nuevos seres o de novedad de ser (*novitas essendi*), sino solamente transformación. Pero en cierto sentido se **prolonga** la Creación como 'acto creador' al conservarla.

6.6.2.2.3. La Providencia Divina

La Providencia Divina es <<la ordenación divina de las cosas a su fin>>, como dice Santo Tomás. Cada ente tiene su propio fin según su naturaleza, pero también tiene que estar conforme y ser dirigido hacia el fin universal. Este fin ya se establece **en la misma Creación**.

Hay que distinguir dos aspectos:

1) El **plan divino** con respecto a todas las cosas, que está comprendido en la decisión divina de crear un mundo particular. Es decir que Dios crea el mundo con la orientación implícita hacia donde tiene que ser dirigido cada ente creado.

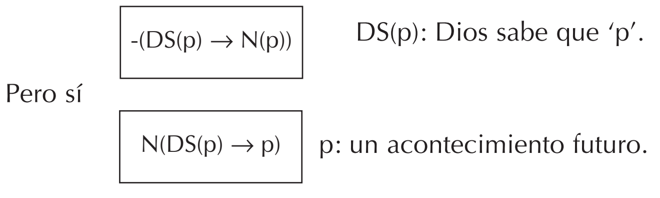
2) Para la **ejecución** de este plan, Dios se sirve indirectamente de las causas secundarias, es decir de la causalidad creada, que es la ejecutora de la Providencia Divina.

Para no caer en equivocaciones o hasta asumir inconscientemente una postura determinista, tenemos que aclarar algunos conceptos parecidos.

La pre-ciencia de Dios es el conocimiento divino de todos los acontecimientos que pasarán en el futuro.

Esto es una consecuencia de la omniciencia divina, de su perfección intelectual. Sólo desde el punto de vista humano se trata de **pre**-ciencia, porque para Dios todo está eternamente presente y no tiene referencia temporal.

Ahora parece que la pre-ciencia divina resulta incompatible con la contingencia de acontecimientos en el futuro (*futurae contingentes*). Es decir: cuando Dios sabe que algo pasará en el futuro, necesariamente tiene que ocurrir. Pero la pre-ciencia divina de una cosa que pasará en el futuro (por ejemplo, 'Juan muere en 1998' (p) no implica que el hecho ocurrirá con necesidad. Entonces:



$-(DS(p) \rightarrow N(p))$ DS(p): Dios sabe que 'p'.

Pero sí

$N(DS(p) \rightarrow p)$ p: un acontecimiento futuro.

Lo importante aquí es la diferencia entre *necessitas consequentiae* (la cual sí vale) y *necessitas consequentis* (que no vale y llevaría a un determinismo).

Podemos decir que Dios prevé las cosas en el futuro **porque** ocurren (aunque contingentemente) y que no ocurren las cosas porque Dios las prevé.

$(p) \rightarrow N(DS(p))$ y $-((DS(p) \rightarrow N(p))$

Si afirmamos la 'necesidad de la consecuencia' (N(DS(p) –> p)), podemos a la vez salvar la contingencia de los acontecimientos futuros y la infalibilidad divina. Dios en su omniciencia ya toma en cuenta la contin-

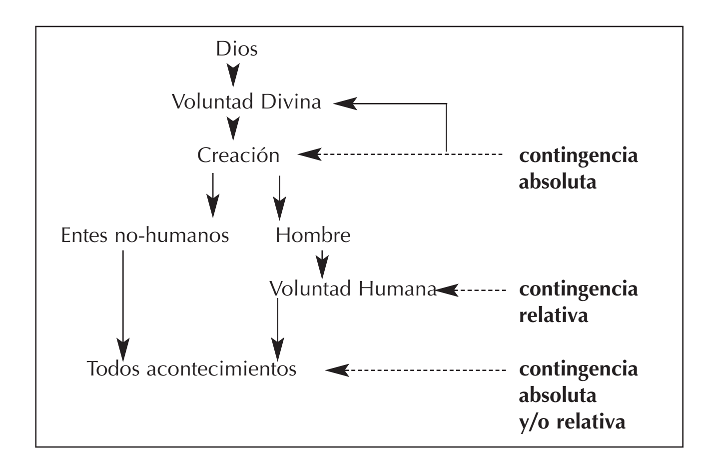
gencia de los acontecimientos. El conoce el modo necesario las cosas contingentes.

Otro concepto parecido que puede llevar a errores graves es la **predestinación**, es decir la doctrina que dice que dios ha predestinado (o predeterminado) desde la eternidad todos los acontecimientos. Esto muchas veces se deduce a la omniciencia (y pre-ciencia) divina.

Aparte de la **contingencia metafísica** del mundo debida a la (libre) Voluntad de Dios, que es la condición necesaria para que el mundo en su existencia no sea necesario, tenemos que insistir también en la **contingencia que resulta de la libertad creada**, es decir de la voluntad libre del hombre. En caso contrario caemos en un **determinismo moral** según el cual no puede existir bien y mal, ni pecado.

Ahora bien, la predestinación absoluta niega justamente esta contingencia que resulta de la libertad humana. Aunque Dios puede **prever** cómo se decidirá libremente un determinado hombre, Él no lo 'predestina', o sea: Dios no es la **causa determinante** de tal decisión. Si lo fuera, también sería causa del mal que un hombre escoge, lo cual está en contra de Su Bondad absoluta.

A pesar de la omniciencia y providencia divina podemos afirmar la **contingencia absoluta** (en la creación) y la **contingencia relativa** (en la libertad humana):



6.7. Dios y la existencia del mal

La 'teodicea' en un sentido moderno trata en especial la **cuestión del mal** en vista de un Dios omnipotente y bueno.

El problema que ha causado muchas polémicas y que ha llevado hasta la negación de la existencia de Dios es el siguiente:

> ¿Cómo puede un Dios omnipotente y bondadoso ser compatible con un mundo en donde existe tanto mal?

O con otras palabras: ¿cómo justificar a la vez la existencia del mal en el mundo y la existencia de un Dios omnipotente y bueno?

De esta formulación viene el término <<teodicea>> que quiere decir literalmente <<justificación (*diké*) de dios (*theos*)>>.

No es fácil dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta, pero podemos aclarar un poco el tema:

(1) Si Dios es Bondad perfecta, no puede ser la causa **directa** del mal. Causar directamente el mal contradiría Su Bondad perfecta.

(2) Si Dios hubiera podido crear **un mundo mejor** y no lo ha hecho, esto contradiría la Perfección Divina.

(3) Entonces Dios ha creado el '**mejor mundo posible**' (Leibniz) pero no como única alternativa. En caso contrario el mundo sería **moralmente necesario**.

(4) Dios ha escogido el mundo actual como 'mejor mundo posible' de entre varios 'mejores mundos posibles'.

(5) El mundo actual no nos **parece** el 'mejor posible' porque no podemos conocer todas las implicaciones, relaciones y consecuencias de los acontecimientos para la totalidad del universo en espacio y tiempo en el caso en que se suprimiera un cierto mal (como la tuberculosis).

(6) La **imperfección metafísica** del mundo (su finitud, inconstancia, etc.) es un resultado de su carácter creado. Si el mundo fuera absolutamente perfecto, sería idéntico con Dios (panteísmo). Pero Dios ha preferido la relación trascendente con una realidad externa al precio de su imperfección relativa.

(7) El **mal físico** (muerte, enfermedades, desastres) es consecuencia de la misma naturaleza de la creación que es **finita**. Pero *sub specie aeternitatis* (desde el punto de vista de la eternidad) un mal fí-

sico puede tener un sentido específico para el universo y su fin en su totalidad, y así perder su carácter de 'mal'.

(8) El **mal moral** es una consecuencia directa de la libertad humana. Creando al hombre como ente libre Dios no ha querido a la vez el mal, y así no es causa directa del pecado. La libertad humana sólo implica la **posibilidad** del pecado y no su realidad (no es necesario que el hombre peque).

(9) Dios hubiera podido crear al hombre de tal manera que sólo practicara el bien. Pero esto sólo al precio de quitarle toda libertad (es decir, de crear una máquina), y por lo tanto de imposibilitarse entrar en relación personal con Él (fe).

(10) Dios no hubiera podido crear al hombre de tal manera que no pudiera hacer el mal y a la vez pudiera entrar en relación personal con Él, porque esto implicaría una contradicción lógica: una 'relación personal' supone la libertad, y 'no poder hacer el mal' niega la libertad.

(11) Dios hubiera podido evitar la existencia del mal no creando **ningún mundo**. Pero como el ser es mejor que la nada, crear un mundo (aunque necesariamente imperfecto) es mejor que crear ningún mundo y corresponde con la Bondad Divina.

(12) Así la existencia del mal en el mundo es **compatible** con la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso.

6.8. El ateísmo y la crítica de la religión

Aunque el ateísmo es un fenómeno bastante moderno, ya había <<ateos>> en la Antigüedad y la Edad Media. El filósofo griego Protágoras criticó la religión politeísta de aquel tiempo confesando su agnosticismo: <<Sobre los dioses no puedo saber nada ni que existen, ni que no existen, y tampoco cómo son>>. Y los primeros cristianos fueron llamados <<ateos>> por los Romanos, porque rechazaron aceptar los dioses romanos. Pero todos estos ejemplos no indican una negación total de algo absoluto como iba a ocurrir a partir del siglo XVIII.

6.8.1. Tipos de ateísmo

Podemos distinguir dos tipos de ateísmos:

1. El **ateísmo práctico** que niega la existencia de Dios por la misma práctica de vida. Un ateo práctico vive como si no existiera un Dios. De este modo el ateísmo es un fenómeno de la secularización de la sociedad en muchas partes del mundo, especialmente en los países industrializados del Occidente. Mucha gente ya no 'cree en Dios', aunque esta actitud no es un rechazo abierto a Dios y a la religión, sino una retirada silenciosa de la Iglesia y de la religión en general. El ateísmo práctico en realidad muchas veces es un agnosticismo (ni afirma ni niega la existencia de Dios), una **indiferencia práctica** con respecto a lo absoluto.

2. El ateísmo teórico que pretende poder demostrar la in-existencia y hasta la imposibilidad de la existencia de dios. El trasfondo filosófico y cultural para el ateísmo teórico es la Ilustración y sus consecuencias radicales que son la emancipación del hombre de todo tipo de autoridad superior, la emancipación de la ciencia de supuestos religiosos (cientificismo), la lucha social por la libertad humana y la justicia, y la fe ilimitada en el progreso de las ciencias y la tecnología. El ateísmo teórico aparece históricamente como **crítica de la religión**, es decir como demostración del origen humano de la religión, y por ende también de Dios. Pero en muchas ocasiones la crítica de la religión no tiene como objetivo la demostración de la inexistencia de Dios, sino la liberación del hombre de una ideología que le encadena o le oprime.

6.8.2. La crítica de la religión

La **crítica de la religión** es parte de la crítica de la ideología, porque pretende demostrar la función (parcial) **ideológica** de la religión. Es decir, quiere demostrar que la religión en parte cumple funciones para la legitimación social de poder, influencia y de clases sociales, o funciones en orden a dejar dependiente al individuo en lo ético, político y social.

Podemos distinguir una forma **teológica** de la crítica de la religión, y una forma **ateísta** de la misma crítica.

6.8.2.1. La crítica teológica de la religión

La crítica **teológica** de la religión hace una diferencia decisiva entre la fe y la religión. Mientras la **fe**

asume un compromiso personal y es una actitud personal de confianza, esperanza y entrega, la **religión** es la manifestación cultural y social de la fe. Esta manifestación puede convertirse fácilmente en **ideología** cuando empieza a funcionar como legitimación para la discriminación racial, sexual y política, o cuando pretende dejar en opresión a grupos de personas con la amenaza de castigos y recompensas eternos. En este sentido el mismo Jesús era un fuerte crítico de la religión como ideología, cuando se opone a las leyes represivas (sábado, discriminación sexual y racial, etc.) y a la justificación de injusticias en nombre de la religión (enfermedades como castigo, exclusión de los extranjeros, etc.).

En la historia de la Iglesia siempre hubo movimientos críticos frente al rol justificador del poder político que ha asumido la Iglesia (San Francisco de Asís, los milenaristas, Lutero, Bartolomé de las Casas, etc.).

La crítica teológica más fuerte de la religión aparece en la Teología Dialéctica en este siglo (Barth, Gogarten).

6.8.2.2. La crítica ateísta de la religión

La crítica **ateísta** de la religión tiene una historia larga. En la antigüedad ya hubo varios filósofos que criticaron la religión politeísta griega y romana. El sofista Diágoras asumió el ateísmo en el siglo V aC., porque no logró establecer una compatibilidad entre la injusticia en el mundo y la justicia divina (en concreto: vio salir impune a su adversario jurando en vano). Prodictos de Keos consideró la religión como una expresión de sentimientos humanos, sea de gratitud, de miedo o de inseguridad. Y para Critias la religión es una invención de los poderosos para poder dominar a la gente.

En la filosofía moderna fueron retomadas estas críticas y formuladas más sistemáticamente. Los críticos ateos más famosos e importantes son Augusto Comte, Ludovico Feuerbach, Carlos Marx, Federico Nietzsche, Sigmundo Freud y Jean-Paul Sartre.

6.8.2.2.1. La crítica positiva

El ateísmo moderno tiene sus raíces en el avance asombroso de las ciencias y de la técnica en los siglos XVIII y XIX. Muchos creen en la posibilidad de que la ciencia pueda reemplazar en un futuro cercano el rol de la religión en la explicación de los misterios del mundo. La ciencia parece ganar cada vez más terreno a costo de la religión (teoría de la evolución, origen del mundo, estructura microfísica, etc.). Así el padre del positivismo filosófico, Augusto Comte, pretende reemplazar la religión tradicional por la <<religión positivista>> en la cual todo puede ser explicado por razones científicas, y en donde el progreso del hombre es netamente inmanente, basado en los valores humanistas y en el método científico (sociología, economía). Según Comte la religión tradicional impide el progreso y la emancipación humana, porque tiene hipótesis contrarias a la ciencia y encadena al hombre con sentimientos de miedo y culpa.

Hoy día vemos que la euforia científica de los siglos XVIII y XIX no ha podido lograr la emancipación del hombre de la miseria, de la injusticia y de la ideología. La ciencia es hoy una de las explicaciones del mundo, pero sin tener el monopolio y sin pretender certezas absolutas. Además la relación entre fe y ciencia, que fue una relación de exclusión mutua durante siglos, se ha convertido en un diálogo fructífero y ha aclarado mucho el rol de la religión en la explicación del mundo. Ya no existe más incompatibilidad entre una explicación científica y el rol de la religión; ésta muchas veces ha luchado en frentes equivocados.

6.8.2.2.2. La crítica de Feuerbach

Ludovico Feuerbach ha llegado de la Teología a la Filosofía, y así ha emprendido una crítica de la religión básicamente psicológica, como ya lo había hecho el filósofo griego Prodictos. Según Feuerbach, Dios y todos los contenidos de la religión son **productos de una proyección** del hombre a partir de las carencias e insuficiencias de la naturaleza humana. Es decir, el hombre <<exterioriza>> todas aquellas perfecciones que él no tiene y las <<proyecta>> hacia un ente trascendente y absoluto que resume todas estas cualidades en forma infinita. Dios entonces es una 'creación' del hombre en el sentido que este proyecta su saber, bondad, fuerza, etc. hacia un ente de 'fantasía'. Según Feuerbach, <<el secreto de la teología es la antropología>>, es decir que los atributos de Dios son en realidad atributos del hombre. La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, pero purgada de los límites del hombre individual. El hombre proyecta sus propios deseos y sueños en Dios: lo que el hombre no es, eso es Dios. Esta es la expresión de la **alienación fundamental** del hombre. En vez de realizarse, el hombre proyecta sus posibilidades hacia un ente ficticio, y así niega su propia naturaleza humana y sus propias posibilidades.

Cada teología y religión corre el riesgo del **antropomorfismo**, es decir de ver a Dios como un 'hombre

infinito'. Además, muchas veces la religión fue utilizada para quitar al hombre sus cualidades más grandes y le ha dejado agachado y alienado. En este sentido Feuerbach ha puesto el dedo en una llaga real de la religión: el hombre religioso a veces vive más en un mundo de deseos y sueños ('cielo') que en el mundo real ('tierra'). Recién al superar esta percepción, nos damos cuenta de la potencia liberadora que tiene la fe y la religión, y que quiere sacar al hombre de su alienación y sus proyecciones falsas. La Teología tiene que tomar en cuenta el hablar análogo cuando se trata de Dios, y no caer en antropomorfismos o en reducir a Dios a algo finito (idolatría).

6.8.2.2.3. La crítica marxista

Según Carlos Marx, la religión junto con la filosofía, el derecho, el arte y la moral es parte de la **superestructura ideológica** que refleja la base material de un cierto sistema económico y social. Así la religión es la proyección social de la base material que son las condiciones y fuerzas productivas. La naturaleza de la organización económica (feudalismo, mercantilismo, capitalismo) **determina** la superestructura, que sirve como expresión y justificación de las condiciones sociales. En este sentido la religión es '**opio del pueblo**' en dos sentidos: es 'opio **del** pueblo' porque el pueblo explotado necesita un consuelo ('cielo') para poder soportar las condiciones de injusticia y explotación; y es 'opio **para** el pueblo' porque la religión sirve para los poderosos como justificación del sistema y deja en una ilusión (efecto de la droga) al pueblo. El pueblo vive en el 'sueño' de un mundo perfecto y justo en un más-allá, y olvida su condición real de explotación e injusticia. La religión entonces es el grado más alto sutil de **alienación**.

Marx tiene como referencia una religión real del siglo XIX, que en gran parte ha sido una religión represiva y dirigida hacia el más-allá. Así en realidad ha sido un instrumento en las manos de los poderosos y ricos para poder manipular y tranquilizar a las masas empobrecidas. La religión ha justificado muchas veces la miseria e injusticia con el argumento de que es 'voluntad de Dios' y de que en 'otra vida' iba a haber consuelo. Pero esta manifestación histórica de la religión no abarca toda su esencia. Aunque la religión **puede** ser represiva y legitimadora, no necesariamente **tiene que** serlo. Así la religión cristiana también tiene un potencial grande de liberación y justicia social, y se opone a cualquier intento de esclavizar al hombre y de envolverlo en un 'sueño irreal'. El Reino de Dios no es una proyección hacia un más-allá, sino es una manera diferente de convivir en justicia, dignidad y alegría. En este sentido la utopía de Marx no difiere mucho del mensaje sumamente humanista de Jesús. Cuando la religión sirve para domesticar y hasta oprimir al hombre, ya no es religión auténtica, y menos todavía mensaje evangélico.

6.8.2.2.4. La crítica nihilista

La crítica más radical de todo tipo de religión y teísmo la ha formulado Federico Nietzsche. Él no sólo niega la existencia de Dios, sino la existencia de cualquier sentido en el mundo (nihilismo). Pero a la vez es una crítica 'contra su propia voluntad', es decir que proclama la 'muerte de Dios' viendo todas sus consecuencias nihilistas. Según Nietzsche, la religión se debe básicamente a la debilidad humana; el hombre no puede vivir sin marco de orientación y sentido. La religión le proporciona al hombre tanto la normatividad moral como un consuelo en su situación triste y aislada. El hombre no soporta la vida con un fin en la muerte y sin sentido, y por eso busca una vida eterna y un sentido 'trascendente'. Dios, entonces, es una **construcción ideal** de los débiles (del hombre mediocre), que convierten todos los valores en su contrario: lo débil, mediocre, enfermizo se convierte en virtud (humildad, amor, pasividad). El hombre ha matado a Dios, pero no se ha dado cuenta de las consecuencias. Según Nietzsche la 'muerte de Dios' significa el inicio del **nihilismo** en donde ya no hay ninguna orientación, ningún sentido. El hombre se queda solo en un mundo totalmente frío, en una nada infinita. La única salida desesperada es la heroica acción de asumir su propia fuerza y su 'voluntad de poder' y de convertirse en 'super-hombre' que se da su propia ley y su propio sentido.

Nietzsche ha anticipado en forma muy drástica la época 'nihilista' del siglo XX, en donde el hombre cada vez más se hunde en un mar de indiferencia, individualismo y sin-sentido. Como visionario, nos ha descrito las consecuencias de un ateísmo radical, que lleva en última instancia al nihilismo total. Una manifestación de este nihilismo, como también del heroísmo del 'super-hombre', ha sido la ideología nazi con el genocidio más atroz de la historia. Si la religión sólo es un asunto de los débiles y desafortunados de este mundo, se convierte en 'tapa-agujeros' y su Dios en un *'Deus-ex-machina'*. Nietzsche nos hace recordar que la necesidad humana no es suficiente motivo para la fe si no es acompañada por la afirmación fundamental del valor humano y de su dignidad. El hombre no es más pequeño si existe Dios,

sino mucho más grande. El hombre tampoco tiene que humillarse y disminuirse ante la existencia de un ente absoluto.

6.8.2.2.5. La crítica psicoanalítica

El descubrimiento del inconsciente en el hombre por Sigmundo Freud a principios del siglo XX ha efectuado también la concepción de Dios y de la religión. Para Freud, Dios es básicamente una proyección inconsciente de una estructura psicológica. El hombre 'proyecta' o 'externaliza' su **super-ego** hacia un ente trascendente y absoluto como garante del orden moral. El 'super-ego' es la instancia normativa del inconsciente en nosotros, que nos guía y nos orienta en nuestro quehacer moral. Es, en parte, una interiorización de autoridades externas (padres, profesores, etc.), y en parte expresión de la moral propia. Para dar más poder y autoridad al super-ego, el hombre lo 'proyecta' en forma universal hacia afuera y 'construye' un ente como norma absoluta de la conducta, que llama 'Dios'. Dios es la figura del 'padre' como autoridad moral que amenaza y castiga. Así el hombre 'delega' en Dios la ardua labor de buscarse su propio camino y su norma en la vida. Dios es entonces la consecuencia de la falta de 'fuerza personal' (*Ich-Stärk*e).

El psicoanálisis ha revelado muchos de nuestros motivos in-auténticos y relativizado el alcance de la vida consciente. Así también en la religión el hombre busca inconscientemente una solución para sus problemas personales. Pero de esta manera 'suprime' sus deseos inconscientes y no 'trabaja' sus debilidades personales, sino que los 'compensa' mediante por una religiosidad 'enferma'. Entonces tenemos que cuidarnos mucho de no 'huir' a la religión ante problemas personales de índole psíquico para tapar debilidades. En los últimos tiempos, el psicoanálisis ha aportado mucho a la Teología en el sentido de aclarar el rol de la religión en la personalidad de cada uno y de criticar formas 'enfermas' de religiosidad.

6.8.2.2.6. La crítica existencialista

La crítica de la religión más pronunciada en favor de un humanismo sin 'falsas dependencias' fue expresado por Jean-Paul Sartre en su filosofía existencialista. Según Sartre, la existencia del hombre y la existencia de Dios se excluyen mutuamente: Si existe Dios, no puede existir el hombre, y si existe el hombre, no puede existir Dios. Eso porque un Dios siempre limitaría la libertad humana y su auto-realización. Entonces hay que negar categóricamente la existencia de Dios para dar paso a un humanismo pleno que afirme la responsabilidad y libertad absoluta del hombre. La fe en un Dios es un auto-engaño del hombre, depositando así su responsabilidad y su angustia en un ente absoluto. La religión impide así el desarrollo libre y pleno de la humanidad esperando soluciones de algo que en realidad no existe.

La crítica de Sartre en nombre del humanismo nos llama la atención con respecto a tendencias anti-humanas de la religión (huida del mundo, evitar asumir responsabilidad, autoritarismo); a veces recurrimos a Dios para no tener que asumir todo el peso de la libertad y responsabilidad. Pero a la vez, Sartre construye una contradicción innecesaria entre Dios y hombre; Dios no hace imposible la libertad humana, sino mas bien la posibilita. La contradicción aparente resulta de un concepto absoluto de 'libertad' que no admite limitación alguna, lo cual está en contra de la misma naturaleza humana. Libertad humana siempre es libertad condicionada, sea por las condiciones físicas, sociales y económicas, sea por otros seres humanos, o sea por Dios como Creador.

Así la crítica de la religión no es necesariamente negativa, más bien puede aportar mucho en la 'purificación' de nuestra idea de Dios y de las manifestaciones de la religión. También nos abre los ojos ante la manifestación cultural e histórica de la religión, distinguiéndola de la fe como núcleo perdurable.

6.9. RESUMEN

- La **Teodicea** o **teología natural** es aquella disciplina filosófica que estudia a Dios por medio de la **razón**.
- Es el **camino natural** hacia Dios fundamentándose en la **revelación natural** de Dios.
- Dios sólo es cognoscible **indirectamente**, utilizando el método de la **analogía** para no caer en antropomorfismos.
- Mientras en los entes creados no hay relación implicativa entre esencia y existencia, en Dios son **equivalentes por necesidad**.
- El **agnosticismo** y el **ateísmo** niegan la posibilidad de demostrar la existencia de Dios.
- Existen tanto **demostraciones teóricas** como **prácticas** de la existencia de Dios.
- La **demostración ontológica** o **a priori** recurre sólo al análisis del concepto 'Dios' en el intelecto, o sea la revelación natural interna.
- La **demostración cosmológica** o **a posteriori** recurre a los datos de la experiencia sensitiva, es decir a la revelación natural externa.
- Las **demostraciones prácticas** parten del orden moral como un postulado práctico-teórico.
- Los **atributos entitativos** de Dios son aquellos que Él tiene en Sí mismo sin ninguna relación externa; son la **Simplicidad**, la **Perfección** y **Bondad**, la **Infinitud**, **Inmensidad** y **Omnipotencia**, la **Inmutabilidad** y **Eternidad**, y la **Unicidad**.
- Los **atributos operativos** de Dios son aquellos que tienen que ver con una actividad divina, tanto **inmanente** (cuando se queda 'dentro' de la naturaleza divina) como **trascendente** (cuando va hacia afuera).
- Los atributos operativos **inmanentes** son el **Intelecto** y la **Voluntad** divinos.
- Los atributos operativos **trascendentes** son la **Creación**, la **Conservación** y la **Providencia**.
- La existencia del **mal** es compatible con la existencia de Dios, tomando en cuenta los diferentes niveles de **contingencia**.
- La **crítica de la religión** no necesariamente lleva al ateísmo, porque hay una diferencia entre fe y religión.
- Hay **ateísmos prácticos** y **teóricos**; entre los últimos se puede mencionar el ateísmo marxista, nihilista y existencialista.

7. ÉTICA

7.1. Definición e importancia

La Ética es una disciplina **práctica** de la filosofía sistemática. Estudia la dimensión práctica o la *praxis* del hombre con respecto a la cualidad de la **moralidad** o normatividad.

El **objeto material** de la Ética entonces es el **obrar humano**, es decir los actos humanos. Pero hay muchas otras ciencias que se dedican al estudio de actos humanos, como la biología (digestión, movimiento), la sociología (relaciones humanas), la economía (transacción de bienes y dinero), la politología (formación de organizaciones) o la lingüística (actos de hablar y escribir).

Por eso debemos aclarar que el **objeto formal** de la Ética es la **moralidad** de los actos humanos. Por lo tanto, la Ética solo estudia aquellos actos humanos que tienen una cualidad moral (buenos o malos), es decir que proceden de la **libertad** del hombre. Por ejemplo la digestión no es objeto de la Ética, porque tiene un carácter natural y no-deliberado.

Podemos decir que la **moralidad** atribuye una cualidad valorativa al ente y sus actos; la Ética siempre tiene que ver con **valores**. No solo considera el ser de los entes (libre de valores), sino su **deber-ser**.

Si por ejemplo digo 'Juan es padre' (p), esto es una proposición afirmativa lógica que no valora en nada el 'ser-padre' de Juan; pero si digo 'Juan es un padre bueno' (q) o 'Juan debe asumir su responsabilidad como padre' (r), yo atribuyo un **valor** ('bueno', 'responsabilidad') a Juan. Los enunciados (q) y (r) ya no son proposiciones 'neutrales' o 'descriptivas', sino proposiciones **performativas** (Austin).

No todos los valores tienen que ver con la Ética. Existen valores económicos (riqueza, pobreza, escasez), afectivos (cariño, ternura), sociales (solidaridad, ayuda mutua), estéticos (belleza, fealdad) y religiosos (devoción, fe, esperanza). Todos estos valores no tienen en sí mismos una connotación ética, pero **pueden** convertirse en valores éticos bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo, la 'riqueza' en sí sólo dice algo sobre una situación económica; pero cuando se pregunta sobre el origen ilícito de la riqueza, puede convertirse en un valor ético.

Los **valores éticos** se encuentran en una escala que se extiende desde 'muy mal' hasta 'muy bien', siempre y cuando la bondad o maldad sea un efecto de un acto humano libremente realizado. Cuando decimos que 'un automóvil es muy bueno' no nos referimos a una cualidad ética, sino mecánica de una cosa. En la Ética no son en primer lugar las cosas o las personas que llevan valores ('Juan es bueno', 'el helado es malo'), sino los **actos humanos**.

La Ética filosófica es entonces aquella ciencia que busca establecer una normatividad para el actuar humano en lo individual, social y político. Mientras la sociología o antropología sólo 'describen' el comportamiento humano sin valorarlo, la Ética lo estudia desde el punto de vista **valorativo**.

También la moral teológica busca una normatividad para el comportamiento humano, pero desde otro punto de vista. Es preciso ver brevemente la relación y las diferencias entre la ética filosófica y la moral teológica.

7.2. Ética folosófica y moral teológica

La relación entre ética filosófica y moral teológica es una consecuencia de la relación general entre filosofía y teología. El fundamento de la **moral teológica** es la revelación sobrenatural divina mediante textos (la Sagrada Escritura), la encarnación (vida y obra de Jesús) y la interpretación por la Iglesia (tradición, Magisterio). Así Dios manifiesta Su Voluntad en la historia de la humanidad, resumida en los Mandamientos y la enseñanza de Jesús. Se trata de la **ley divina positiva**, promulgada por Dios para el bien del hombre.

La **ética filosófica** se limita al criterio de la razón para fundamentar la normatividad del comportamiento humano, es decir, desarrolla una ética racional y natural. La base última es la revelación natural de Dios en la Creación, manifestando así también Su Voluntad, pero por vía natural. Este orden determinado por el Creador se llama la **ley divina natural** que puede conocer en principio toda persona sea creyente o no-creyente, cristiano o miembro de otra religión. La ley divina natural (o simplemente 'ley natural') es **universal y racional**, y por lo tanto puede ser detectada por el razonamiento.

Aunque en el orden ontológico Dios es la primera base para la normatividad de la ética, en el orden gnoseológico la Filosofía estudia primero el orden y la finalidad **inmanente** en la naturaleza, tanto interior (naturaleza humana) como exterior (naturaleza extra-humana), sin tomar en cuenta el origen trascendente de este orden (esto se hace en la teodicea). Así la ética filosófica es en cierto sentido **autónoma** y puede ser fundamentada por la racionalidad del orden descubierto. La moral teológica tiene su origen y fuente **directamente** en Dios y es por ende una moral **heterónoma**; Dios manda

directamente lo que debe ser la norma. La ética filosófica tiene su origen y fuente sólo **indirectamente** (mediante la Creación) en Dios, y puede ser considerada en parte como ética **autónoma**.

La ética filosófica no puede tomar en cuenta los criterios y normas revelados sobrenaturalmente, porque estarían más-allá de la misma definición de la filosofía como una ciencia **racional**. Sin embargo la normatividad de la ética filosófica no puede ser en contra de la normatividad positiva revelada sobrenaturalmente, porque en última instancia los dos tipos de normatividad tienen un mismo autor. Dios es tanto Creador como Legislador, y en las dos funciones manifiesta Su Voluntad con respecto al orden ético del universo, y en especial del hombre. La moral teológica recurre a argumentos de **autoridad** (la Santa Escritura dice, el Papa dice, etc.), y la ética filosófica sólo a argumentos **racionales** que tiene que tomar en cuenta la naturaleza racional del hombre.

7.3. Ética y éticas

Cuando hablamos de la Ética como disciplina sistemática de la Filosofía, hay que tener en cuenta que no existe un solo modelo ético verdadero, sino que uno encuentra una variedad de éticas. Son numerosos los sistemas éticos elaborados a lo largo de la historia, y cuando estudiamos la ética en un manual, estudiamos **un cierto tipo de ética**.

Aunque el hecho moral es universal, es decir que en todos los tiempos y culturas existen los conceptos de 'normatividad', 'moralidad' y de 'valores éticos' (bueno-/malo), sin embargo, difiere mucho la fundamentación de la moralidad y los paradigmas de valorización de los actos humanos. Así, puede ocurrir que el aborto o la eutanasia sean considerados en una cultura o un tiempo como actos muy malos (crímenes), y en otra cultura u otro tiempo como algo aceptado por la sociedad. Un vegetariano considera que matar a un animal es un acto bárbaro y detestable, mientras un carnívoro lo ve como algo más-allá de la moralidad.

La moralidad es un hecho cultural y social de la humanidad, y por lo tanto está sujeta al paradigma concreto de la cultura y sus valores. Esto es la razón antropológica por la cual existen varios sistemas éticos con **valores diferentes**. Pero esta relatividad cultural de la ética no está en contra de la **universalidad** de algunos rasgos y fundamentos éticos. La forma concreta de vivir según una cierta ética tiene mucho que ver con sentimientos y emociones; la Filosofía tiene la tarea de poner un cimiento **racional y universal** a la moralidad como fenómeno humano.

Existen entonces diferentes sistemas éticos que a veces no son compatibles entre sí. Mucho depende de la interpretación de la naturaleza humana (egoísta, solidaria, social, etc.) y del orden natural extra-humano (creación divina, mecanicismo, entelequia, etc.). No todas estas interpretaciones van a la par con una ética cristiana; algunas la contradicen abiertamente (Nietzsche, Monod, etc.). Pero tampoco podemos decir que el cristianismo debe inclinarse a un tipo ético único como el más adecuado para la moral cristiana, aunque en la historia siempre fue aceptado el modelo aristotélico-tomista como el **paradigma cristiano** de la ética. Sin embargo hay muchos elementos en otros sistemas éticos que hay que rescatar para una ética compatible y fructífera en relación al humanismo cristiano.

Por eso es preciso estudiar los diferentes tipos de ética filosófica antes de analizar algunos conceptos básicos para la Ética en general. De este modo, no caeremos ni en el peligro del dogmatismo (que es ajeno al quehacer filosófico), ni del relativismo (que hace imposible cualquier discurso ético y deja en total arbitrariedad al comportamiento humano). A través del estudio de los diferentes sistemas éticos queremos encontrar **criterios para una teoría ética** universal y compatible con la moral cristiana. El punto de vista (neo-)tomista nos puede servir como marco de referencia.

7.4. Sistemas éticos

7.4.1. Posibles clasificaciones

Existen diferentes esquemas para sistematizar los numerosos sistemas éticos que existen.

1. Una división ya clásica separa los sistemas éticos en modelos teológicos y modelos deontológicos, según la fundamentación y los criterios para la normatividad.

Los modelos **teleológicos** (del griego *telos:* destino, fin) son éticas finalistas, es decir que juzgan los actos humanos desde el **fin** o la **finalidad** a donde apuntan. Así tanto la ética aristotélico-tomista como el utilitarismo son éticas de tipo teleológico.

Los modelos **deontológicos** (del griego *deon:* deber) son éticas que juzgan los actos humanos desde el punto de vista de la obligación subjetiva sin tomar en cuenta la finalidad. Así por ejemplo, la ética formal de Kant es una ética deontológica.

2. Otra división es aquella que divide a los sistemas éticos en modelos humanistas, modelos pragmáticos y modelos antihumanos.

Los modelos **humanistas** tienen como ideal al hombre, sea en un sentido finalista como ente 'virtuoso' (Aristóteles), sea en un sentido revolucionario como un ente 'nuevo' (Marx), o sea en sentido deontológico como fin en sí mismo (Kant).

Los modelos **pragmáticos** conciben la ética al servicio de un fin 'pragmático' de los hombres, que les sirve como criterio de su actuar. Así el **hedonismo** (Epicúreos) que se orienta por el placer, el **eudaimonismo** (Aristóteles/Santo Tomás) que se orienta por la felicidad, el **utilitarismo** (Mill, Bentham) que se orienta por la utilidad de un acto, o el **asceticismo** (Estóa) que se orienta hacia la *apatheia* (libertad en relación a las pasiones).

Los modelos **antihumanistas** son éticas orientales en valores más-allá del hombre o hasta en valores antihumanos. Así la ética **aristocrática** del 'superhombre' (Nietzsche), la ética **positivista** del cientificismo (Monod) o las éticas **posmodernas** de la indiferencia y del 'adiós al sujeto' (Baudrillard, Singer).

3. Un tercer esquema divide los diferentes modelos éticos en modelos empíricos y modelos racionales.

Los modelos **empíricos** se orientan según valores **empíricos** de la experiencia común del hombre, comopor ejemplo el **utilitarismo** (Bentham) que considera la utilidad de un acto como criterio, el **epicureísmo** (Epicuro), las éticas **altruistas** (Smith, Spencer) y las éticas de la **espontaneidad** (Diógenes, Guyau, Nietzsche).

Los modelos **racionales** se orientan según un ideal racional, sea inmanente o *a priori* en el hombre (Kant), sea trascendente o cósmico (Spinoza, Hegel, Séneca, Plotino, Schopenhauer, Santo Tomás).

4. Otro esquema más moderno hace distingue entre éticas del deber y éticas de la responsabilidad.

Las éticas del **deber** insisten en normatividades universalmente aplicables y en actos intrínsecamente buenos o malos. La norma se fundamenta en algo trascendente con respecto al hombre, sea Dios o la Naturaleza, o hasta una ley positiva.

Las éticas de la **responsabilidad**, al contrario, insisten en la autonomía moral del sujeto (éticas autónomas), en la importancia de las circunstancias para juzgar un acto (éticas situacionales), y en la norma interna de la conciencia moral de cada uno. La responsabilidad por los actos tiene que tomar en cuenta las consecuencias, que son el criterio para juzgar un acto humano.

Todos estos esquemas pueden ser valiosos para tener una idea más clara de la variedad de sistemas éticos, porque cada uno enfoca un aspecto importante en la concepción de una teoría ética.

Así las éticas teleológicas tienen una cierta afinidad con las éticas de responsabilidad, pero abarcan tanto éticas humanistas como antihumanistas. Algunos sistemas más se definen por los fines (pragmático, humanista), otros por el fundamento de la normatividad (inmanente o trascendente); algunos por el instrumento de criterio (razón o sentimiento) y otros por el grado de universabilidad (Kant, Nietzsche). Una ética cristiana no se puede subordinar a un solo sistema, porque tiene un aspecto finalista y otro deontológico, un aspecto inmanente y otro trascendente, un aspecto racional y otro empírico.

Para poder tener un criterio más claro vamos a estudiar brevemente algunos sistemas paradigmáticos, sin seguir ninguno de los esquemas expuestos.

7.4.2. La ética de virtudes

El modelo ético del hombre virtuoso está fuertemente enraizado en la tradición occidental y cristiana por la influencia de Aristóteles a través de Santo Tomás. Este tipo de ética también se denomina **eudaimonismo**, del griego *eudaimonía,* que significa 'felicidad'. La máxima aspiración del hombre consiste según este sistema ético en la **felicidad**, que sólo se puede encontrar en Dios como fin último de la vida humana. Y esa felicidad (trascendente) se alcanza mediante el ejercicio de las **virtudes**.

El origen de esta ética se encuentra en los griegos con Sócrates como padre espiritual, luego Platón y sobre todo Aristóteles, quien ha sistematizado los pensamientos éticos de sus predecesores. Según Aristóteles, el hombre está orientado por naturaleza hacia la felicidad, que es el bien supremo y el **fin último** del hombre. La norma fundamental es la **verdad**, tanto ontológica como gnoseológica, que tiene que ser contemplada para poder vivir según las virtudes. Estas son actitudes de equilibrio entre dos extremos en todos los ámbitos de la vida humana (justicia, templanza, prudencia, fortaleza, veracidad, etc.).

La gran síntesis teológica, elaborada al final de la Edad Media por Tomás de Aquino, consagró definitivamente el esquema ético de Aristóteles como ideario mo-

ral de la cristiandad. Dios es fin último del hombre y la fuente de la felicidad suprema. Así Santo Tomás lleva al campo 'trascendente' el ideal inmanente de Aristóteles, siguiendo en esto a Platón con su ideal del 'bien trascendente'. La vida del cristianismo se norma según Santo Tomás por la práctica de las virtudes, tanto teologales como naturales.

7.4.3. La ética hedonista

El modelo hedonista (del griego *hedoné:* 'placer') tiene su origen histórico en la escuela epicureísta (3/4 siglos a.C.). Según Epicuro, el principio de todo bien se halla en el **placer**, que constituye una aspiración generalizada entre los hombres de todos los tiempos. Pero para Epicuro no se trata de la satisfacción de cualquier tipo de placer, sino de llegar a un máximo de placer junto con un mínimo de sufrimiento. Conseguir el placer como tal no puede ser el único criterio porque ésto muchas veces lleva a sufrimiento, es decir a lo contrario del placer (por ejemplo, la borrachera lleva a dolor de cabeza, pérdida de empleo, etc.).

Sin embargo, si Epicuro habla del 'placer' no tiene en mente tanto el placer corporal que produce malestar posterior, sino el placer como un equilibrio espiritual que él llama la *'atharaxeia',* es decir la 'imperturbabilidad'. El placer puro que hay que conseguir es el que no lleva mezcla de sufrimiento y perturbación. Para tal fin el hombre tiene que controlarse bien y calcular las ventajas y desventajas de un cierto placer. En última instancia la moral epicúrea más bien es una ascesis del placer.

Hoy en día ha resurgido fuertemente el modelo hedonista en la **sociedad de consumo** por los medios de comunicación y el consumo masivo de bienes que prometen placer. Pero este tipo de ética hedonista está muy lejos del ideal epicúreo. No se trata de encontrar un equilibrio de tranquilidad, sino más bien de acelerar la caza del placer y aumentar la cantidad de bienes que pueden producir placer. Además, el 'placer' se restringe casi en su totalidad a placeres corporales (sexo, alcohol, drogas, comida, etc.). Ya no se trata del placer como un 'ideal de *atharaxeia',* sino del placer como un requerimiento inmediato y diario, que no libera sino esclaviza (adicción). La sociedad occidental moderna es sumamente hedonista en el sentido de un sensualismo vulgar, y por lo tanto la ética vigente es egoísta y hasta narcisista.

7.4.4. La ética estoica

El modelo estoico es opuesto a la ética epicúrea, aunque en el fondo las consecuencias de los dos modelos no difieren mucho. Tiene su origen en la escuela de la *stoa* ('pórtico'), contemporánea con el epicureísmo y cuyos representantes más famosos fueron Zenón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

El estoicismo comprende al mundo como un cosmos, es decir, un orden universal, regido por leyes inmutables que gobiernan también la vida humana. El ideal del hombre consiste en **vivir según la naturaleza**. Así se adapta al orden universal (que más tarde se llamará 'ley natural moral') y consigue así la felicidad. El camino de la perfección reside en la ***apatheia**,* una actitud de indiferencia frente a los acontecimientos y una libertad de las pasiones (del griego *a pathos;* 'ausencia de pasión'). El hombre estoico acepta todo, sean éxitos, alegrías o sufrimientos y muerte, sin apego ni resistencia, porque esto llevaría a más intranquilidad y sufrimiento.

A esta actitud se une a la conciencia de la dignidad humana, basada en que todo en el universo es divino (panteísmo). Como seres humanos todos tenemos la misma dignidad, es decir, somos iguales con respecto al valor. El estoicismo culmina en un humanismo universalista, según el cual la patria del hombre no es una cierta ciudad (*polis*), ni una nación, sino la humanidad entera.

El modelo estoico ha llamado la atención de los primeros pensadores cristianos por sus elevados principios, y pronto fue adoptado (y también adaptado) por el cristianismo. En especial fueron incorporados dos elementos fundamentales: el **ideal ascético** que lleva a una actitud hostil frente al mundo, lo corporal y los sentimientos; y la doctrina de la **ley natural moral** que fue interpretada como el resultado de la legislación de Dios a través de la Creación. 'Vivir según la naturaleza' para los cristianos significará 'vivir según la voluntad de Dios'. Hasta hoy en día el modelo estoico forma parte muy importante de la ética cristiana.

Un valor recién establecido en nuestro siglo, pero ya anticipado por la Estoa son los **derechos humanos** universalmente válidos. Así la ética ya habían concebido el valor universal de la persona humana más allá de toda diferencia en una época en la cual había mucha discriminación social y racial, inclusive la esclavitud de seres considerados 'sub-humanos'.

7.4.5. La ética neoplatónica

La filosofía platónica tuvo un auge importante en los siglos III-VI d.C. con la reformulación realizada por Plotino. Esta corriente es marcadamente religiosa y recoge la tendencia mística del hombre a sumergirse en la divinidad.

Según Plotino, el fundamento o principio supremo de la realidad es el **Uno**, que es el ser perfecto, primero y absoluto. De él proviene, por emanación, el ***nous***, inteligencia o espíritu, y de éste el **alma**. La imperfección se encuentra en la materia; el alma del hombre ha sido corrompida al caer y quedar aprisionada en el cuerpo que pertenece al mundo de la imperfección. La búsqueda de la perfección consiste, entonces, en una marcha ascendente del alma hacia el Uno trascendente, para ser absorbida místicamente por él.

Este trasfondo metafísico dualista se refleja en la ética, que es muy **contemplativa e intelectual**. El ideal del hombre consiste en el 'regreso' del alma a su lugar de origen que es el Uno o la divinidad trascendente, huyendo del mundo imperfecto de la materia y de la corporeidad. Para tal fin hay que mortificar todos los deseos sensuales que provienen del cuerpo como parte inferior y perecedera del hombre. La purificación de toda sensualidad es un ejercicio intelectual que apunta a una sabiduría y contemplación libre de todo deseo sensual, es decir mediante una **ascesis rigurosa**.

El ideal ético neoplatónico es **trascendente** con respecto a la vida concreta del hombre; todo valor inmanente solo impide lograr la felicidad que consiste en la 'unión mística' del alma con el Uno, respecto con Dios. Así la ética neoplatónica es extremadamente **individualista** y **anti-sensualista**. Practica un gran desprecio por lo corporal, material, emocional, social y hasta político, porque todo esto desvía del fin último y verdadero trascendente. Además es una ética **intelectual** y **mística**.

El ideal neoplatónico ha influido mucho en la ascética cristiana (más todavía que el estoicismo) hasta este siglo XX. Sobre todo a través de la **gnosis** y del pensamiento de San Agustín la ética neoplatónica ha ingresado fuertemente en la moral cristiana, despreciando todo lo que tiene que ver con lo corporal (sexualidad, placeres, sentidos) y predicando un ideal de la huida del mundo. Así ha surgido un ideal **individualista** de 'salvar el alma' sin comprometerse con el mundo en el ámbito social (justicia, paz, solidaridad). Así el ideal ético neoplatónico-cristiano no tiene que ver con 'obrar', sino con 'contemplar' valores trans-mundanos y trascendentes.

7.4.6. La ética kantiana

Mientras los modelos éticos hasta el siglo XVIII fueron una síntesis de la teología moral cristiana y los principales modelos éticos antiguos (aristotélicos, platónicos y estoicos) en forma sincretista, Manuel Kant plantea un modelo ético muy diferente y con otro fundamento. Las éticas anteriores eran todas de una u otra manera **teleológicas**, es decir, orientadas hacia una finalidad, y además **heterónomas**, es decir fundamentadas por una normatividad exterior al hombre como actor ético (por ejemplo por Dios, la naturaleza, la felicidad, la idea del bien, etc.).

Kant quiere dar a la ética un fundamento netamente **racional** y ***a priori,*** sin recurrir a ningún bien que sea objeto de la experiencia. La ética kantiana es **deontológica** porque procede del deber (del griego *deón:* 'deber') como un imperativo incondicional inmanente al hombre como ser racional; por lo tanto es una ética **autónoma** porque la normatividad proviene de la misma naturaleza humana y no de una autoridad exterior. Es una ética **formal** porque no considera el contenido 'material' de un acto humano sino la 'forma' misma, que es una ley universal y categórica, es decir el **deber** como exigencia incondicional.

Así, no es la calidad del objetivo de una acción (bueno o malo) lo que determina la moralidad, sino la **intención** o la **buena voluntad** *a priori* que radica en la misma naturaleza racional del hombre. La voluntad de cumplir el deber ético es el criterio máximo de bondad moral. Este deber se expresa en el **imperativo categórico** que es como sigue: <<Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de legislación universal>>. Traduciendo en expresión material, es decir aplicando al valor específico del ente racional (hombre): <<Nunca tomes al hombre solo como medio, sino siempre como fin en sí mismo>>.

Esto implica, en primer lugar, el criterio de la **universalidad** de la norma autónoma y subjetiva; el criterio de moralidad tiene que ser la posibilidad de la aplicación universal de una norma subjetiva e individual. Así la autonomía de la ética se junta con la universalidad de su validez. En segundo lugar, es una ética centrada en el valor inconmensurable del **hombre**, fundamentado en la naturaleza racional (y autoconsciente) del ser humano. Hay que tener en cuenta que el valor humano no se deduce teológicamente (como 'imagen de Dios'), sino ra-

cionalmente del análisis del *a priori* trascendental ético que es el deber. Sin embargo este deber puede expresarse en muchas formas en la sociedad, sea en leyes promulgadas, sea en códigos de conducta, siempre y cuando estos estén conforme con la racionalidad universal humana.

La ética kantiana enfoca mucho el motivo autónomo para los actos humanos sin tomar en cuenta las consecuencias o motivos finales de los mismos. Esto puede llevar a una 'ética del deber' heterónoma en donde el ideal ético es el cumplimiento del deber sin tomar en cuenta el contenido. Pero tomando en cuenta el principio de universalidad, cada acto anti-humanista se descalificaría por sí mismo. Con Kant ingresa la fundamentación **autónoma** de la ética a la modernidad, forjando un espíritu sumamente humanista que tiene su expresión más comprimida en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

7.4.7. La ética utilitarista

La variante empírica de la ética moderna –opuesta a la kantiana– es el **utilitarismo** que tiene su cuna en el mundo anglosajón. Es un modelo **teleológico** que se orienta por la finalidad del acto humano y que de una u otra manera hace resurgir el modelo hedonista del epicureísmo, aunque sea en forma universalista. El objetivo principal para los actos humanos según la ética utilitarista es la felicidad (ética eudaimónica), que se consigue buscando lo que me sea **útil**. El móvil último de todas nuestras acciones es entonces la **utilidad**, es decir, lo que aumenta el placer y disminuye el dolor.

Según Bentham (siglo XVIII), la conducta debe regirse sólo por el interés; toda la sabiduría moral consiste en un frío cálculo de intereses. El altruismo por sí mismo no tiene valor; sólo si aporta más simpatía y concordia entre los hombres puede ser una actitud ética respetable. Pero este criterio egoísta e individualista se relativiza por el criterio de la **maximización de la felicidad** que determina como norma del comportamiento la felicidad para el mayor número de hombres.

Stuart Mill introduce una escala de placeres, insistiendo en el mayor valor ético de placeres espirituales. Moralmente las personas se clasifican de acuerdo al tipo de placeres a que aspiran.

El utilitarismo es una ética **pragmática** tomando en cuenta la normatividad cotidiana y usual de la utilidad de los actos. El interés es un móvil muy fuerte en el hombre; hasta la ética cristiana tiene un aspecto utilitarista muy importante: actuar bien para llegar a la felicidad, sea en esta vida o sea en otra. Hasta el mismo altruismo cristiano está motivado por el interés (egoísta) de la recompensa eterna.

7.4.8. La ética del superhombre

Justamente esta 'moral doble' de fingir actuar por motivos nobles y altruistas, pero en realidad hacerlo por motivos egoístas y bajos, es motivo para Nietzsche de cuestionar toda la ética tradicional, sobre todo aquella inspirada por valores 'cristianos'. Él prevé proféticamente el deterioro de todos los valores de la civilización occidental, porque los interpreta en el fondo como valores de **debilidad** y no de fuerza. La moral tradicional (y en especial la cristiana) es según Nietzsche una moral de los débiles o una **moral de esclavos**. Valores como la humildad, la entrega, el amor y la ascesis son consecuencias de debilidades humanas y pretenden ocultar estas deficiencias.

Según Nietzsche, la moral cristiana ha surgido como una trans-valoración (*Umwertung*) de todos los valores anteriores, convirtiendo lo fuerte en débil y lo débil en fuerte; los esclavos triunfan sobre sus señores. Los débiles son incapaces de vivir por sí mismos y necesitan vivir en sociedad con un orden jurídico, una religión y una 'moral de esclavos'. Así se han instalado los ideales de la igualdad, caridad y humildad, llevando a la cultura occidental al deterioro y la mediocridad sin horizontes.

Nietzsche pretende predicar una **ética de los poderosos** que constituyen una raza superior caracterizada por valores opuestos a los de la raza inferior, que son los débiles de la moral cristiana. El que realiza en su vida el ideal del hombre poderoso se convierte en un **superhombre** que es el valor y la meta suprema de la humanidad. Este superhombre se da su propia ley, y por lo tanto vive <<más-allá del bien y del mal>>. Los valores de esta ética 'a-moral' se deducen de la **fuerza** y del **poder**: desigualdad, aristocracia, egoísmo, superioridad, ausencia de piedad, odio, etc. Todos son 'contra-valores' frente a los valores espirituales de la moral cristiana-occidental, y se fundamentan en el orden físico, volitivo y sensitivo, y no en la racionalidad.

La ética del superhombre es una ética racista y aristocrática que no puede ser universal. Según Nietzsche, para el superhombre el fin justifica los medios, quiere decir que en lo político se convierte en maquiavelismo absoluto (cf. Hitler). Así la ética del superhombre es básicamente anti-humanista, porque concibe al hombre (débil y mediocre) como medio en las manos de

los poderosos. Hoy en día la ética de Nietzsche se encuentra sobre todo en la 'ética capitalista' según la cual siempre está permitido lo que me hace más rico; es la 'ley de la selva' y la 'moral de los más fuertes' (Darwin) que subordina todos los demás valores humanos al único valor de poder y riqueza.

7.4.9. La ética marxista

En oposición a la ética elitista de Nietzsche, el marxismo rehabilita los grandes valores humanistas de la tradición judeo-cristiana, insistiendo en su aplicación social. La ética marxista es una consecuencia de la **praxis revolucionaria** que reivindica los valores éticos de igualdad, justicia y humanidad verdadera y universal. La ética marxista pone énfasis en los derechos sociales como primordiales frente a las derechos individuales de las personas. Es la misma práctica que determina el valor ético, según esté o no orientada hacia la construcción de una sociedad más justa y solidaria. Por eso, el último criterio de verdad para Marx es la **praxis**, es decir, la acción, la producción, el trabajo, la eficacia histórica y la lucha social.

La **alienación** constituye la fuente y la máxima expresión de la deshumanización del hombre. Esta se produce tanto en lo económico y social, como en la cultura, el derecho y la religión. Toda moral y religión que estén orientadas a mantener el *statu quo* de una situación social discriminatoria y desigual, son alienantes, porque perpetúan la explotación de una parte de la humanidad por la otra. La ética marxista está orientada hacia el cambio de estructuras alienantes e injustas, para construir una sociedad equitativa, justa y libre para todos. El **comunismo** es el ideal social de esta ética.

Para poder llegar a tal ideal, hay que crear un **hombre nuevo** que viva más-allá de intereses particulares, y que resuma en sí mismo la síntesis de libertad individual y justicia social. El único camino según Marx para construir este 'reino de justicia universal' es la revolución, porque hay que cambiar necesariamente el sistema explotador que es la sociedad de clases. Por lo tanto la ética marxista es ante todo una moral revolucionaria cuyos valores son la lucha, la solidaridad, el sacrificio y el trabajo colectivo.

El marxismo 'inmanentiza' muchos de los valores cristianos trascendentes, criticando el individualismo y la moral cristiana. La sociedad comunista es la encarnación del 'Reino de Dios' en términos sociales y políticos. En este afán de construir una sociedad justa, la ética marxista puede justificar medios anti-humanistas como la represión de la libertad individual.

7.4.10. La ética cristiana

Aunque no existe una ética **filosófica** cristiana original, sin embargo, la moral cristiana ha tenido un impacto incalculable sobre el desarrollo filosófico a través de los siglos en los diferentes modelos éticos. Muchas veces los valores cristianos se han 'secularizado' en forma de éticas humanistas o valores universalmente aceptados, como son los Derechos Humanos. La ética cristiana por lo tanto no es un modelo filosófico aparte, sino un producto de la inspiración fuerte y continua de muchos sistemas éticos hasta hoy en día.

El fundamento teológico de esta ética es la **revelación sobrenatural**, tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento. En este sentido tiene un origen **trascendente** y funda una normatividad **heterónoma**. Sus raíces se hunden en las antiquísimas normas morales del pueblo hebreo, sintetizadas en el **Decálogo** o los **Diez Mandamientos**. Otra fuente es el Mandamiento más importante de Jesús, el **amor al prójimo**, que radicaliza la ética veterotestamentaria.

Estas raíces se han juntado en el transcurso del tiempo con varios sistemas filosóficos, y por esto la ética cristiana moderna posee rasgos aristotélicos, neoplatónicos, estoicos, kantianos y hasta marxistas. La ética cristiana no tiene una sola expresión filosófica, puede ser concebida de diferentes maneras, según el enfoque de que se trate. Tiene tanto un aspecto individual como social, un aspecto autónomo (conciencia moral) como heterónomo, una dirección teleológica como deontológica, una motivación emotiva como racional.

La ética cristiana se basa en principio en la creencia de que todos los hombres somos hermanos, hijos (e imagen) de un mismo y único Dios, a quien le debemos nuestra vida. El amor al prójimo es el mandamiento fundamental, en el que se resumen todos los demás. El modelo de vida cristiana lo encontramos en Jesús de Nazaret.

El estudio de la ética cristiana como tal no es asunto de la filosofía, sino de la **moral teológica**, porque toma en cuenta la fuente de la revelación sobrenatural de Dios. Sin embargo, se puede establecer un marco racional para una ética compatible con los valores judeocristianos, tomando en cuenta la **revelación natural** de Dios y sus consecuencias éticas.

7.5. Condiciones antropológicas

En la valorización ética de los actos humanos la Ética tiene que tomar en cuenta algunas condiciones imprescindibles, sin las cuales no se puede hablar del obrar moral.

7.5.1. La libertad

Una de las condiciones necesarias para calificar un acto humano como 'ético' es que éste sea una consecuencia de una decisión libre de parte de la persona humana como sujeto y causa del acto en mención. Donde no hay libertad, hablamos en vano de 'ética', 'culpa', 'responsabilidad' y 'pecado'. La libertad es una *conditio sine qua non* de cualquier ética.

El trasfondo metafísico de la libertad humana es la **contingencia**, tanto en sentido sincrónico (alternatividad de 'mundos') como en sentido diacrónico (alternatividad como mutabilidad). Esta contingencia básica nos asegura la existencia universal de una **libertad formal** que consiste en la posibilidad de decidirse entre por lo menos dos alternativas. En la Ética esta libertad también se llama el *librum arbitrium* ('libre albedrío') que corresponde a la **libertad de la voluntad** de ejercer o no su capacidad, de inclinarse hacia un lado o hacia otro. Esta libertad la tienen todos los hombres, sean o no realmente libres, estén o no limitados o impedidos físicamente, es decir que es una condición humana, un existencial del hombre.

7.5.1.1. La libertad formal

La base anatómica para esta capacidad de decisión es el cerebro; pueden ocurrir casos en donde esta capacidad esté restringida por daños físicos (pérdida parcial de la conciencia, locura, trastorno psíquico, etc.). En estos casos, aunque la potencialidad de la 'libertad formal' está dada, sin embargo, no se puede ejercer. Por lo tanto, se consideran los actos de las personas psíquicamente inválidas como 'neutrales' en el plano ético. En la jurisdicción judicial se califica a estos impedimentos como razones condicionantes de la culpabilidad, o hasta causas para absolución por falta de imputabilidad.

Pero esta 'libertad formal' siempre se encuentra en situaciones concretas para poder ser ejecutada. El hombre no posee una libertad ilimitada y absoluta (como la tiene Dios), sino siempre una **libertad condicionada**. Las condiciones que restringen y posibilitan a la vez el ejercicio libre de la voluntad son múltiples: la condición física, la herencia (condición genética), el entorno cultural y social, la condición económica y las capacidades intelectuales (condición espiritual), entre otras. El hombre es fundamentalmente un 'ser-en-el-mundo' (Heidegger), un 'proyecto proyectado' (Sartre), un 'ente-en-relaciones' (Buber). La libertad siempre está enraizada y encarnada en una situación muy particular que difiere de una persona a otra. Por lo tanto, no todos los hombres tienen la **libertad material** o la tienen en grados y niveles muy distintos.

7.5.1.2. La libertad material

La 'libertad material' es la posibilidad **real** de ejecutar una decisión de la voluntad. Un prisionero por ejemplo tiene la plena libertad formal, pero le falta casi la totalidad de la libertad material. Aunque se decidiera a visitar a un amigo, no podría realizar esta decisión, porque le falta la posibilidad real de salir de la cárcel. Un inválido tiene la libertad formal de decisión, pero no puede por ejemplo efectuar su decisión de caminar, porque la condición 'material' (la motórica de las piernas) está ausente. El alcance de la libertad material siempre está relacionado a la situación concreta en la cual una persona se encuentra. En este momento por ejemplo tengo la libertad material de terminar mi lectura y de salir del cuarto, pero no tengo la libertad material de ir al cine, porque me falta el dinero. Así es que la situación tanto limita, como posibilita la libertad.

El ejercicio de la libertad (material) siempre crea otra condición, es decir, cambia la situación en la cual se encuentra el hombre. Decidiéndose por el mal, las consecuencias restringen más el libre ejercicio de la voluntad; y se requiere un esfuerzo mayor para restablecer la situación anterior. Decidiéndose por el bien, la libertad aumenta cada vez, y las condiciones son mucho más favorables para decisiones siguientes. Esta consecuencia estructural de los actos malos se llama en la teología 'pecado original': escogiendo el mal nos encontramos después en el campo de las posibilidades 'malas', y sólo con esfuerzos especiales ('gracia') uno puede regresar al campo de las posibilidades 'buenas'.

7.5.1.3. La libertad condicionada

Una **libertad neutral** en realidad no existe, porque nos encontramos siempre ya en situaciones concretas. Las diversas alternativas que se nos presentan no son normalmente deseadas con la misma intensidad, sino que existen motivaciones personales para inclinarnos

más hacia la una que hacia la otra. Una 'libertad neutral' sería una indiferencia absoluta, en donde nuestra voluntad se paralizaría. El filósofo medieval Buridano ha explicado esta situación con la comparación de dos burros, amarrados uno a otro con una soga, que se encuentran entre dos montículos de forraje de igual tamaño y cualidad. Como no pueden decidirse por ningún motivo por uno de los montículos, un burro jala hacia uno, y el otro hacia el otro, con el efecto de que ninguno de los dos puede alcanzar el alimento, y los dos mueren de hambre.

La libertad entonces siempre tiene sus **motivos** y sus **razones** para inclinarse más hacia una alternativa que a otra. Esto no imposibilita la libertad, porque un motivo no es una determinación; nosotros podemos decidirnos en contra de una alternativa bien motivada por la razón. La realización de la libertad sin motivo sería la **arbitrariedad**, que coincide con el azar. En los actos humanos normalmente no gobierna la arbitrariedad, sino la decisión motivada de la voluntad; por eso podemos encontrar razones o motivos para las acciones humanas (por ejemplo en la criminalística).

7.5.1.4. Libertad pasiva y activa

La libertad material tiene dos niveles: una persona puede decidirse en primer lugar entre **hacer una cosa** o **dejarla de hacer** (actividad y pasividad). Si por ejemplo, alguien en la situación de un terremoto deja de actuar (no hace nada) (-Ax), esto también es una decisión libre. Esto en forma lógica se expresaría como sigue:

-Ax & P(Ax)

En segundo lugar una persona puede decidirse entre dos (o más) **alternativas todavía no realizadas**. Si por ejemplo estoy leyendo un libro (Lx), puedo decidir ir a jugar fútbol (Jx) o ayudar en la cocina (Ax), que son dos alternativas todavía no actuales. En forma lógica:

Lx & (P(Jx) & P(Ax)

Esto siempre y cuando (Jx) y (Ax) sean posibilidades reales para la persona en situación de (Lx).

Para la libertad formal se trata de la **posibilidad de decisión** (Dx) y no de la posibilidad (material) de ejecutar el objeto de la decisión. Entonces ahí tenemos para un sujeto (x) lo siguiente:

D(Jx) & P(D(-Jx) o también P(D(Jx) & P(-D(Jx))

7.5.2. El conocimiento

7.5.2.1. La ignorancia antecedente

Para que el acto humano sea realmente un acto éticamente calificado, se requiere el conocimiento de aquello sobre lo cual se decide. Encontrándose ante diversas alternativas uno tiene que conocerlas, con sus alcances, sus impactos y sus consecuencias. La **ignorancia** normalmente es un factor condicional en el juicio moral y jurídico; quien no tenía la información de que un cierto acto fuera inmoral o ilegal, no puede ser responsabilizado completamente por las consecuencias que produjo el acto. Pero esto no significa que tengamos que tener siempre un conocimiento perfecto de todo lo que hacemos y de sus consecuencias; eso no más es posible porque el intelecto humano es limitado. Cuando hablamos de la ignorancia como factor limitante de la responsabilidad, nos referimos a la **ignorancia antecedente**, es decir a la ignorancia que precede a la decisión. Este tipo de ignorancia destruye la voluntariedad y la responsabilidad del acto (p. ej., disparar una escopeta creyendo que no está cargada y matar a una persona).

Los niños recién son considerados como sujetos éticos cuando tienen un conocimiento de la bondad o maldad de sus actos, y cuando pueden ya prever algunas consecuencias de los mismos. La conciencia moral se desarrolla poco a poco según la edad, circunstancias sociales y grado de conocimientos. Aunque como facultad humana la conciencia moral es innata (heredada), sin embargo su contenido concreto recién se adquiere por la formación. Así sucede que los hombres tienen diferentes conceptos de lo bueno y lo malo. Un niño criado por padres que siempre se pegan tiene la impresión de que pegar es algo natural que no entra a la categoría de lo ético; o un niño que tiene padres que roban, piensa que robar no es un mal ético.

7.5.2.2. La ignorancia consecuente

Para poder asumir la **responsabilidad ética** tenemos que hacer todo lo posible por conocer las consecuencias de nuestra decisión. Es decir, adquirir los conocimientos imprescindibles es en sí mismo una exigencia ética. Si podemos tener los conocimientos respectivos, pero no nos esforzamos en adquirirlos, esto no nos indulta o excusa de la culpabilidad en nuestra actuar. En este sentido, la **ignorancia no absuelve**, porque hubiéra-

mos podido tener los conocimientos necesarios para tener una idea sobre los impactos de nuestra decisión. Este tipo de ignorancia también se llama **ignorancia consecuente** (o consiguiente), porque implica la voluntad de una decisión. Si por ejemplo, alguien se casa con una persona y se da cuenta después que es alcohólico, la ignorancia en el momento de contraer matrimonio no exculpa la decisión libre de casarse con esta persona; hubiera existido la posibilidad de averiguar antes sobre la personalidad de la pareja. Pero si la pareja resulta infecunda después de contraer matrimonio, esto normalmente no implica culpabilidad, sino simple ignorancia por la imposibilidad de conocer de antemano este hecho (por eso por ejemplo, para la Iglesia Católica es una causa para declarar como inválido el matrimonio).

La posibilidad y el alcance de los conocimientos siempre tienen que ver con la misma situación de la persona. El incremento de conocimientos normalmente también lleva a una mayor responsabilidad. Un científico que trabaja en la investigación genética, tiene mucha más responsabilidad por su actuar que un obrero que hace adobes, porque el impacto de lo primero es mucho mayor que el impacto de lo segundo. Entre conocimiento y responsabilidad existe una relación mutua de tal manera que la responsabilidad implica el conocimiento y exige adquirir más conocimiento, y el tener conocimientos implica más responsabilidad. Así el secreto médico, por ejemplo, que implica conocimientos íntimos del paciente lleva a una mayor responsabilidad de guardar las informaciones.

7.5.2.3. El conocimiento como condición

Aunque no podemos siempre prever todas las consecuencias de nuestro actuar, sin embargo, podemos asumir la parte de responsabilidad que nos corresponde, y modificar nuestro actuar de acuerdo al progreso de los conocimientos. Los científicos que han desarrollado la técnica de fraccionar los átomos, no han podido prever que un día se lo utilizaría para producir una bomba atómica que mataría millones de vidas. Sin embargo, éstos tienen la obligación de prever en lo posible las consecuencias de descubrimientos aparentemente 'neutrales'; además pueden modificar su actitud inicial cuando tienen más conocimientos (así algunos científicos se han distanciado del uso de sus descubrimientos).

Cuando los actores humanos carecen totalmente de los conocimientos respectivos (niños pequeños, psicópatas, dementes etc.), ya no se pueden calificar sus actos en términos éticos. Un loco que destruye un artefacto no actúa 'mal', sino instintivamente, llevado por sus impulsos; y un niño pequeño que pega al perro, lo hace 'inconscientemente', es decir no tiene conciencia de la 'maldad' del hecho. El acto moral presupone por lo menos un mínimo de conocimiento y conciencia. Esta también es la razón de que la ética sea una característica exclusiva del ser humano; el león que devora a la cabra no actúa 'mal', porque lo hace instintivamente, es decir sin conciencia.

7.5.3. La conciencia moral

7.5.3.1. Naturaleza de la conciencia moral

La conciencia moral es aquella facultad humana que sabe discernir la calidad ética de los actos humanos. Corresponde al juicio intelectual que actúa en el nivel gnoseológico. El contenido de la conciencia moral es el conjunto de **normas y leyes interiorizadas** en el transcurso de la formación de la personalidad. Existen muchas imágenes populares que aluden a la conciencia moral y la denominan como 'voz de Dios', 'voz del alma', 'juez interno', 'acusador' o 'testigo'. Se habla de la 'buena conciencia' y de la 'mala conciencia'; recurrimos a ella cuando nos enfrentamos con un legalismo exagerado, o cuando exigimos libertad de decisión ('libertad de conciencia').

La conciencia no es **algo** de la persona o añadido a ella. Es la misma persona expresándose en su dinamismo esencial hacia la plenitud de su ser. Las normas de la sociedad (heterónomas) y los preceptos de carácter religioso constituyen puntos de referencia para integrar ese cuadro de valores con el cual opera la conciencia; pero de ningún modo son la conciencia misma. La conciencia no es la voz de Dios o la voz de la justicia, sino la voz de mi ser profundo que se hace eco de algún principio divino o humano aceptado previamente como valor de perfección. Cuando un hombre actúa según los diez Mandamientos, lo hace porque ha interiorizado el valor ético en su personalidad; si lo hiciera sólo por miedo u obligación, no actuaría éticamente (conscientemente).

7.5.3.2. La formación de la conciencia moral

La conciencia moral aparece con la personalidad misma en cada individuo. Esto tiene que ver con el desarrollo evolutivo del niños. La conciencia moral aparece como capacidad valorativa cuando el niño es capaz de valorar su conducta. Pero el hombre nunca alcanza una conciencia moral perfecta y acabada; así no pode-

mos decir con exactitud cuándo una persona ha adquirido una conciencia moral 'madura'. Siempre está sujeta a perfeccionamiento.

Existe una subconciencia moral (el 'super-ego') que se manifiesta como 'eco de la sociedad' y que resume las normas y costumbres del entorno social de un individuo, en su nivel subconsciente. En la mayoría de los casos actuamos **inconscientemente** según un esquema de valores que tienen que ver con la cultura y los preceptos que provienen de personas de autoridad (padres, maestros, etc.). Si por ejemplo, tenemos prejuicios frente a extranjeros o gente de otro color de piel, muchas veces se manifiesta como reflejo de normas (implícitas) recibidas en el hogar, en el colegio o en un grupo de amigos. Simplemente estamos imitando un marco de valores interiorizado, pero no concientemente.

La conciencia es la **fuente o el generador** de la vida moral, es decir, más bien son los contenidos de la conciencia, que actúan como norma de moralidad. Ellos están configurados por valores, principios, leyes, costumbres, intereses, etc. La conciencia cumple el papel de **norma interior**.

Para que actúe perfectamente la conciencia moral debe reunir las siguientes condiciones: **rectitud, verdad y certeza**. De ahí que podemos distinguir diferentes clases de conciencia y diferentes grados de rectitud, verdad y certeza.

7.5.3.3. Clases de conciencia moral

1. Con respecto al **acto de decisión** distinguimos la conciencia **antecedente** cuando juzga sobre un acto que se va a realizar (la conciencia juzga entre diferentes alternativas todavía posibles), la conciencia **consecuente** cuando aprueba o desaprueba un acto ya realizado (de ahí resulta la 'buena' o la 'mala' conciencia), y la conciencia **concomitante** que acompaña a la realización del acto (este ocurre entonces 'conscientemente').

2. Con respecto a la **verdad** podemos distinguir la conciencia **verdadera o recta** cuando juzga según la verdad moral manifestada en la ley moral (natural), y la conciencia **errónea** cuando juzga como bueno lo que en realidad (según la ley moral) es malo, o como malo lo que en realidad es bueno. La conciencia errónea siempre es la consecuencia de la ignorancia, sea esta voluntaria o involuntaria; en este caso, la conciencia no conoce el orden moral y la verdad ética.

3. Con respecto al **asentimiento** la conciencia puede ser **cierta** cuando juzga sin temor a que la posibilidad contraria pueda ser verdad (el asentimiento firme), o puede ser **dudosa** cuando suspende el juicio por falta de motivos para una de las alternativas presentadas.

4. Con respecto a la **formación** la conciencia puede ser **laxa** cuando no tiene suficiente capacidad de discernimiento por falta de formación adecuada, es decir que actúa éticamente mal sin notarlo. Por ejemplo, la corrupción o la evasión tributaria para muchos no es un acto éticamente detestable, porque la formación de la conciencia no llega a juzgarlas como tales. La conciencia puede ser **escrupulosa** cuando al contrario la persona teme en cualquier momento cometer una falta ética sin fundamento alguno. Esta escrupulosidad puede llegar a la ansiedad neurótica que constituye más un estado enfermizo que ético. La conciencia **delicada** juzga rectamente con verdad y certeza. Es el resultado de una formación permanente y de la experiencia madura de una persona.

7.6. El orden ético

Aunque es la persona humana, quien en libertad y responsabilidad decide con respecto a diferentes alternativas que se le presentan, sin embargo la 'bondad' o 'maldad' de un acto se mide con relación a un esquema más objetivo que la propia conciencia de la persona. Este esquema son las **normas éticas** que trascienden a la subjetividad del actor humano. La normatividad de la ética tiene que ver con un **orden** que se le presenta a la persona humana como algo objetivo y universal. Las leyes surgen como una necesidad de la colectividad para normar los deberes que ella siente.

El hombre tiene necesidad de encontrar principios claros y absolutos que orienten su conducta en sociedad. Estas **leyes** garantizan el orden social y confieren seguridad a los individuos en su obrar. Pero no todas las leyes tienen el mismo peso y la misma calidad ética. Por eso hay que diferenciar entre diferentes **tipos de leyes**.

7.6.1. La ley positiva

La ley positiva es el orden impuesto (del latín *ponere*) por una autoridad, sea civil, eclesial o militar, por una sola persona (monarquía), por un grupo (oligarquía,

aristocracia) o por la mayoría de los ciudadanos (democracia). La ley positiva refleja la **norma social** aceptada por la población en el caso de las sociedades democráticas modernas. Se expresa tanto en la ley fundamental que se llama **constitución política** como en las leyes aplicadas contenidas en el **código civil**. El conjunto de leyes positivas depende de la voluntad del soberano y puede ser cambiado por el mismo.

Las leyes positivas tienen como finalidad garantizar la vida social y la convivencia de los ciudadanos en un cierto orden político. Ellas reflejan en algo la normatividad actual de la sociedad, tomando en cuenta las costumbres, la cultura y la estimación del pueblo sobre lo lícito e ilícito. Por eso la ley positiva está sujeta a cambios y modificaciones a través del tiempo. Además, existe una gran variedad de leyes positivas en las diferentes entidades políticas (estados, naciones, regiones, etc.).

La ley positiva puede tener carácter ético siempre y cuando corresponda con el orden ético universalmente aceptado. Así muchas constituciones políticas consideran los Derechos Humanos como parte integral de su ley positiva aunque no son promulgados por el mismo legislador, sino asumidos como núcleo ético y base para las mismas leyes positivas. Otras leyes, como aquellas que ordenan la elección no tienen valor ético en sí mismo. Hay entonces una diferencia entre **legalidad y moralidad**.

7.6.2. La ley divina

Hablando del Legislador Absoluto podemos afirmar que Dios también impone Su Voluntad en lo que denominamos la **ley divina**. La ley divina está promulgada por el mismo Dios de acuerdo a Su Voluntad. Estas leyes no son necesarias en un sentido absoluto porque provienen de una decisión divina, es decir están sujetas a la Voluntad Divina y no proceden directa e inmediatamente del Intelecto Divino. En esto se distinguen de las leyes lógicas, que son absolutamente necesarias, porque son co-naturales con el Intelecto Divino que existe eterna y necesariamente. Las leyes divinas son **sincrónicamente contingentes**, es decir, Dios hubiera podido promulgar por Su Voluntad leyes diferentes a las que en realidad ha establecido. En un 'mundo posible' diferente al actual regirían otras leyes divinas. Sin embargo, una vez promulgada la ley divina, rige **universalmente y siempre**, es decir es una ley **esencial** para este mundo.

La ley divina se da en dos formas diferentes: En primer lugar, como ley divina promulgada junto con la creación, expresando en ésta la Voluntad de Dios; esta ley divina se llama la **ley natural**. Y en segundo lugar, como ley divina impuesta y revelada directamente (sobrenaturalmente) por Dios a la humanidad en el transcurso de la historia; esta ley se llama **ley divina positiva**. La ley divina positiva es revelada sobrenaturalmente y requiere un acto de fe para su aceptación; es decir no es universalmente reconocida como tal. Su estudio entonces está reservado a la teología (moral teológica), y no entra como un tema la filosofía. Los contenidos de la ley divina positiva son los Diez Mandamientos y la predicación de Jesús (Amor al prójimo etc.). Parte del código canónico de la Iglesia se deduce de la ley divina positiva, y parte es expresión de la ley humana positiva, promulgada por la autoridad eclesial. Esta última parte está sujeta a modificaciones (p. ej. el celibato, la liturgia etc.).

7.6.3. La ley natural

No hay que confundir la ley natural **moral** con la ley natural **física** que rige el orden físico de los entes corpóreos en el mundo actual. La ley natural física también es promulgada por Dios en la misma creación, pero no en un sentido de 'deber', sino en un sentido de 'ser'. Por esto las leyes naturales físicas no entran como objeto de la ética, sino de la cosmología (causalidad, tiempo, espacio etc.) y de las ciencias reales naturales.

La **ley natural moral** (o simplemente la 'ley natural') se refiere a un orden ético promulgado por Dios e instalado en la creación. Esta ley es revelada **naturalmente**, y por eso puede ser descubierta por la misma razón. Es entonces un tema de la ética filosófica, y no de la moral teológica. Como la revelación natural de Dios tiene dos aspectos (la revelación natural externa e interna), también la ley natural moral tiene estos dos aspectos: Una ley natural moral **externa** (u objetiva), expresada en el ordenamiento de la naturaleza extra-humana hacia una finalidad, y una ley natural moral **interna** (o subjetiva), expresada en la misma naturaleza humana.

El fundamento teológico de la ley natural es la misma autoridad divina, es decir la Voluntad de Dios que se expresa a través de Su creación, tanto en la naturaleza extra-humana como en la naturaleza humana. Por lo tanto la ley natural es **esencial, universal** e **inmutable**. Es esencial para el mundo creado, porque expresa la voluntad divina para este mundo (no es necesaria ni eterna en sentido estricto). Es universal porque está re-

lacionada con todo el universo creado, tanto humano como extra-humano. Como todos los hombres participan en la misma naturaleza, también la ley que expresa esta naturaleza es universal. Es inmutable porque es un resultado de la creación y sólo podría ser 'cambiada' por Dios aniquilando el mundo actual.

La ley natural moral es relacionada exclusivamente con la criatura racional, es decir con el hombre, porque sólo él tiene las condiciones necesarias para poder actuar éticamente. Los entes no-humanos obedecen a la ley natural física por instinto, inclinación o inercia. El hombre además tiene que tomar en cuenta la ley natural **moral** que le propone un orden ético universal para vivir en acuerdo o desacuerdo con éste. Entonces cuando hablamos de **ley natural** nos referimos a la participación de la ley divina natural **en el ser humano**, es decir a la ley natural moral **interna** (o subjetiva). Podemos entonces afirmar que la ley natural es una ordenación de la **naturaleza humana** dirigida a los bienes necesarios para el perfeccionamiento de la persona.

Con respecto al **contenido** de la ley natural, nos encontramos frente a una dificultad casi insuperable. Todo depende de la interpretación de lo que sea la 'naturaleza humana'. Tradicionalmente, sobre todo antes de que el evolucionismo se abriera camino, la naturaleza humana se concebía como algo acabado, permanente y estático. Resultado lógico era deducir que las tendencias naturales y leyes naturales morales fueran siempre inalterables y eternas. Además se concebía la naturaleza humana sobre todo en términos biológicos, lo cual en el ética conducía frecuentemente a biologismos (p. ej. en el caso de la sexualidad humana).

Si concebimos como algo propio del hombre el tener la capacidad de pensar y de decidir libremente, tenemos que definir la naturaleza humana de una manera mucho más dinámica y abierta. El hombre es un ente que justamente puede **planificar** y **proyectar** su propia vida, y que no está determinado por los instintos, ni por límites físicos y biológicos. Esta apertura e indeterminación instintiva le ha permitido superar muchos límites 'naturales' (aviones, medicina, teléfono, etc.). Así que no se puede definir al hombre en términos 'naturales', sino en términos 'culturales'. La naturaleza humana es paradójicamente su cultura. Ahora la cultura es un producto del hombre, resultado de su interrelación con la naturaleza y con otros seres humanos. Entonces llegaríamos a la conclusión de que la naturaleza humana es la propia creación del hombre (lo que afirma por ejemplo el existencialismo). Aunque es cierto que el hombre es 'posibilidad', 'proyecto' y 'existencia', también es 'criatura', 'condición' y 'esencia'. Podemos entonces definir la naturaleza humana como este marco de referencia universal y común a todos los hombres, aunque sufra ciertas modificaciones por el tiempo.

Entre los contenidos de la ley natural podemos mencionar la conservación de la propia vida, el amor a los familiares, el respeto a la vida y a los derechos de los demás, la tendencia de conservación de la especie humana, el deseo de saber. La naturaleza humana, que es una naturaleza **racional**, contiene la ley natural como ley **racional** es decir como un *a priori* de la personalidad humana tal como lo ha formulado Kant en su imperativo categórico material: 'Siempre trata al hombre como fin en sí mismo, y nunca sólo como medio'. Así la ley natural necesariamente implica la razón y la libertad del hombre. Muchos de los contenidos sólo se pueden realizar por la intervención **artificial** del hombre, utilizando la medicina para conservar la vida, recurriendo a los avances de la técnica para la conservación de la especie humana, etc. Entonces la ley natural moral no es algo estático y biológico, sino que está sujeta al planeamiento humano.

7.6.4. ¿Falacia naturalista?

La Filosofía siempre ha considerado como una inferencia lógica inválida la deducción de valores morales desde el ser de una cosa, es decir la inferencia del deber (proposiciones deónticas o prescriptivas) desde el ser (proposiciones descriptivas). Este error lógico se denomina **falacia naturalista** ya que pretende sacar una normatividad del simple hecho (contingente) de una cosa. La falacia naturalista puede tener diferentes formas. En el ámbito biológico por ejemplo significaría tomar la constitución biológica de una especie como **norma moral**, por ejemplo: 'Como el hombre tiene un impulso sexual, debe ejercerlo para no actuar en contra de la naturaleza'. Pero también al revés: 'Como el hombre existe en dos sexos diferentes, la homosexualidad es un hecho inmoral'. En el ámbito social, se infiere de la conducta de una mayoría la **moralidad** de esta conducta y la **inmoralidad** de una conducta opuesta. Por ejemplo: 'Como la mayoría practica deportes, hacerlo es algo bueno; entonces no practicar deportes es algo malo'. O al revés: 'Como la mayoría evade tributos, no puede ser algo éticamente malo'.

Porque la realidad en sí no tiene valor ético (es decir, es éticamente neutral), no se puede deducir de ella ninguna normatividad. ¿Entonces cómo es el caso

de la **ley natural moral**? La ley natural es una normatividad que obtenemos deduciendo del orden natural (tanto humano como extra-humano) objetivamente dado, es decir del 'ser', un 'deber-ser' como norma ética para la conducta. Entonces considerando la ley natural sin la base teológica, estamos frente a un caso evidente de una falacia naturalista. Pero tomando en cuenta el fundamento trascendental, es decir la legislación divina másallá de la naturaleza como simple realidad 'neutral', podemos afirmar que no se trata de una deducción de un 'deber-ser' desde un 'ser', sino de un 'deber-ser' (conducta humana) desde otro 'deber-ser' (la voluntad divina). Entonces tenemos los dos casos esencialmente diferentes: (cuadro en la parte inferior).

7.6.5. Moralidad y legalidad

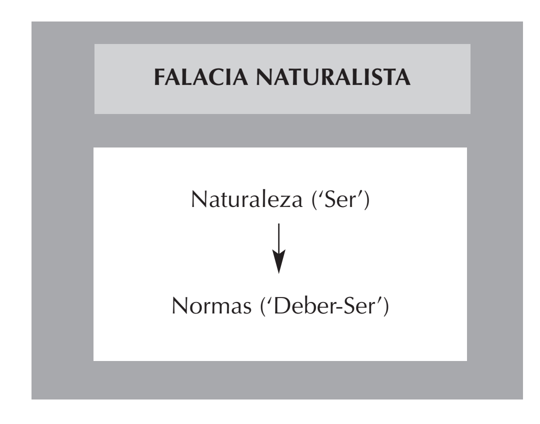
Como hemos visto, cada ley positiva no implica siempre un valor ético. Puede haber leyes civiles que tienen que ver con el simple manejo de las instancias políticas, y no expresan un valor de tipo ético. Las leyes positivas no expresan directamente la normatividad moral, es decir lo que es bueno y lo que es malo, sino más bien la **normatividad legal**, es decir lo que es legal y lo que es ilegal. La normatividad legal tiene como objetivo el mejor funcionamiento de la entidad política que promulga las leyes. Las actividades que no corresponden con el marco legal, serán consideradas como 'ilegales' y perseguidas por el poder judicial, castigadas por diferentes medidas según la gravedad del 'delito'.

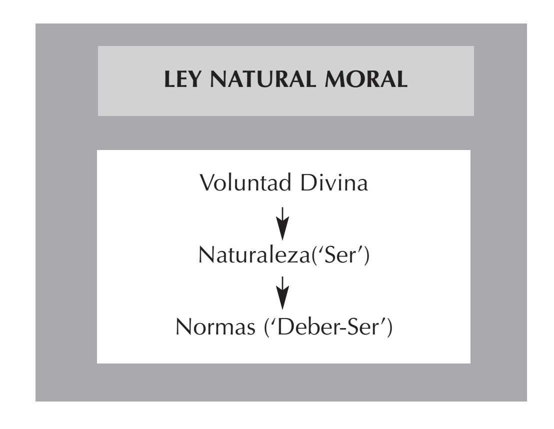
En los estados modernos y democráticos, el legislador (que es el pueblo) tiende a un acercamiento de lo legal a lo ético; sin embargo, existen casos en donde la apreciación por la mayoría no corresponde con el orden ético objetivo que se expresa por ejemplo en la ley natural o en las normas éticas establecidas por una cierta religión. Ahí tenemos una **tensión o hasta un choque entre legalidad** (normatividad legal) **y moralidad** (normatividad ética). Este choque es aún mayor en sociedades dictatoriales y oligárquicas, en donde una minoría impone su normatividad a una mayoría.

Esto significa que el cumplimiento de las leyes positivas no es una garantía para una vida éticamente buena; puede hasta ocurrir lo contrario. Por ejemplo, en el nazismo en Alemania, el cumplir las leyes muchas veces era en contra de la ética, porque implicaba hechos anti-humanistas (racismo, matanzas, odio etc.). O el régimen del *apartheid* en Sud-África, que ordenando la separación de las razas, obligó a violar valores éticos de igualdad y respeto. En la China, cumplir las leyes positivas significa rechazar todo tipo de religión, y controlar la natalidad para limitar el número de niños a sólo uno. Pero también en sociedades democráticas podemos encontrar una contradicción entre legalidad y moralidad. Cuando un estado legaliza el aborto provocado o la eutanasia, cuando implanta la pena de muerte o discrimina a los extranjeros, todo esto puede chocar con la normatividad ética.

Por lo tanto en algunas situaciones calificadas es hasta una **obligación ética** ejercer una **resistencia cívica** frente a la legalidad oficial de un órgano público. Las personas que se han opuesto a las leyes nazistas en Alemania, han actuado 'ilegalmente', pero éticamente bien. Alguien que rehúsa hacer servicio militar por motivos de conciencia moral, actúa de acuerdo a un ideal muy alto de ética, pero incurre en un 'delito' frente al estado. Por esto en muchos países ya existe un servicio civil supletorio. En el Chile de Pinochet era para muchos una obligación ética no respetar las leyes que violaban los Derechos Humanos.

Cuando el valor ético que está en juego es mayor que el valor legal de una ley positiva, está permitida la resistencia frente a esta ley. En esto la ética da preferencia a la conciencia moral, siempre y cuando juzgue rec-





ta y verdaderamente. Los primeros cristianos han actuado según su conciencia, rechazando las leyes represivas del Imperio Romano, y muchas veces hasta han pagado con su propia vida. Así en las sociedades democráticas se ha establecido (en las constituciones políticas) la **libertad de conciencia** frente a cualquier imposición normativa externa. Esto permite un control permanente de la moral implícita a la legalidad, es decir si las leyes están o no de acuerdo con la normatividad moral.

7.7. La finalidad de la ética

Todo actuar humano está dirigido hacia un fin que funciona como **causa final** de nuestros actos. Estos fines pueden ser inmediatos, a mediano plazo o a largo plazo. Algunos fines sirven como **medio** para alcanzar otro fin en un nivel diferente. Cuando alguien roba una cámara fotográfica, este acto tiene una finalidad, o sea normalmente no roba por robar nada más. Roba porque quiere usar o vender el objeto para tener dinero, para… En la mayoría de los casos actuamos intencionalmente en relación a un fin, sea consciente o inconsciente.

El fin de nuestro actuar puede ser tanto un valor ético bueno como un contra-valor malo. Pero un fin despreciable (p. ej. engañar a la gente) no es un fin en sí, sino tiene otra finalidad (p.ej. tener un provecho propio). De este modo, el **último fin** del actuar humano es la **felicidad**. Este fin puede ser individual (mi propia felicidad), como lo propone el hedonismo y el eudaimonismo individual; o puede ser colectivo y universal (la felicidad de todos), como lo propone un eudaimonismo más amplio o el utilitarismo social. El hombre quiere ser feliz, pero no como un estado pasajero y perecedero, sino como algo duradero y definitivo.

Por lo tanto, aunque un acto negativo pueda traer una cierta felicidad (los narcotraficantes tienen una vida maravillosa), esta felicidad no es definitiva, ni puede ser universalizada, porque se realiza a costa de otros. Es decir, es el actuar **éticamente bueno** el que contribuye en última instancia a la felicidad, o sea aquel actuar que está de acuerdo con el **fin común** de todos los seres humanos. Ahora, la felicidad se da en diferentes formas y en diferentes niveles. La felicidad puede ser **natural** cuando se produce como efecto de nuestros sentimientos, conocimientos y placeres. Pero esta felicidad no es un estado duradero ni perfecto. Siempre es posible una felicidad mayor. Además, en esta vida los momentos de felicidad y gozo son interrumpidos por momentos de dolor y tristeza. Por eso la última felicidad no se puede dar dentro del marco de esta vida limitada. La felicidad **sobrenatural** cuando se trata de la gracia de Dios de perfeccionarnos en una vida eterna. Esta felicidad sobrenatural consiste teológicamente en la **visión beatífica** de Dios y en el gozo permanente.

El último fin de todo obrar humano entonces es **Dios mismo**, porque todos los fines están dirigidos hacia un sólo fin que tiene que ser absoluto. Sin el fundamento de Dios toda felicidad se queda en el aire, es decir, es pasajera y puede convertirse en tristeza. Además, la experiencia nos demuestra que los actos éticamente buenos muchas veces no llevan a la felicidad, sino más bien a más tristeza y sufrimiento. En este mundo muchas veces triunfan los malvados y malhechores, y sufren los buenos y los que se entregan. Entonces Dios es el último garante de que la vida buena corresponderá con la felicidad, y no con el sufrimiento.

7.8. La conducta moral

En las situaciones practicadas y concretas de decisiones intervienen muchos factores que tenemos que señalar para poder tener un criterio operativo que nos permiten juzgar actos humanos de acuerdo a su valor ético. La norma ética no siempre nos da una respuesta inmediata frente a una situación concreta. Tenemos que tomar en cuenta los siguientes factores.

7.8.1. La intención subjetiva

Cuando nos decidimos por una de las alternativas que se nos plantean, nuestra voluntad se dirige hacia ella, es decir, tenemos la intención de actuar según ella. Esta **intención** es subjetiva e interior, porque normalmente no se expresa en forma objetiva. Mucha veces la intención no corresponde con el efecto real que tiene una decisión. Por ejemplo, yo quiero invitar a una persona a un concierto, y a la hora de la verdad me doy cuenta de que se ha cancelado este evento. Mi intención no se ha realizado.

A veces la intención inicial se convierte en un resultado opuesto. Por ejemplo organizo una fiesta para alguien que cumple años. Después se me plantea una tarea muy importante para realizar de tal modo que no puedo participar en la fiesta, y que todos me esperan inútilmente. La fiesta deseada se convierte en amargura y decepción. Así la intención subjetiva no siempre corresponde con el efecto objetivo.

La cuestión ahora es cómo juzgamos un acto humano, según la intención o según la realización. Normalmente entran los dos aspectos en la consideración,

es decir que la intención (la firme voluntad) tiene un valor ético, que relativiza un efecto contrario. Pero esto depende mucho de las circunstancias en donde se encuentra la persona que tiene la intención. Cuando alguien promete esta a las cinco y ya sabe que no podrá estar por tener ya otro compromiso, la intención (la promesa) no es buena. Y si alguien lo promete y sabe que podrá estar, pero no hace todo lo necesario para llegar a la hora indicada (por ejemplo se queda en una picantería), la intención tampoco sirve como una excusa válida. Sólo cuando alguien tiene la intención de hacer algo con toda buena voluntad y con **conocimiento firme** de poder realizarlo, haciendo todo lo posible, se puede considerar esta intención como un acto bueno, aunque no consiga su fin.

7.8.2. El balance de los bienes

Aunque existe un orden moral objetivo con una normatividad establecida, en las situaciones concretas ocurre a menudo que dos o más bienes compiten entre sí. Por eso es importante establecer una **jerarquía de bienes**. Un bien es una propiedad o un atributo de un ente que tiene un valor ético. Así por ejemplo la vida, la propiedad, la integridad física, la buena fama, la salud, el título, etc., son bienes del hombre. En la jerarquía de estos bienes, el más alto e importante es aquel que es fundamento imprescindible para los demás y que no puede ser restablecido fácilmente. Podemos tomar como regla: un bien es más alto en la jerarquía, cuanto más se disminuye la posibilidad de restaurarlo una vez quitado o destruido.

En este sentido la **vida** es un bien muy alto, porque quitarlo significa hacer imposible su restauración; además, dependen de este bien todos los bienes inferiores como salud, integridad física, propiedad, etc. Pero esto no significa necesariamente que la vida sea el bien absolutamente superior. Pueden ocurrir casos en donde uno puede perder su vida por un bien aún mayor, por ejemplo salvando la vida de un sinnúmero de amigos (en la guerra), o guardando la integridad espiritual (alma) bajo una presión fuerte (martirio).

Entonces no existe una jerarquía absoluta de bienes, sino que ésta tiene que ser revisada en cada situación concreta. Por lo tanto es necesario un **balance de bienes**, que no siempre es fácil. Si por ejemplo en un embarazo se da la situación de que la madre va a morir dando a luz al niño, tenemos dos bienes en competencia: la vida de la madre y la vida del no-nacido. Ahí surge la difícil tarea de decidirse entre estos dos bienes, y de ver cuál de los dos pesa más. En este caso un aborto puede ser éticamente permitido porque se trata de la vida de la madre (y del futuro en todos sus otros hijos).

El balance de bienes es más fácil cuando se trata de dos (o más) bienes de importancia diferente. Por ejemplo en el caso del aborto 'social', la vida del no-nacido está frente a la calidad de vida de los padres. Otro ejemplo: cuando alguien tiene cáncer, pero no lo sabe y todavía vive feliz, puede ser un acto éticamente bueno no decirlo (aunque sea esconder la verdad); pero esto depende mucho de la persona y de las circunstancias. Porque puede también ocurrir el caso de que el paciente –una vez enterándose de su enfermedad– se sienta engañado y pierda toda confianza en los demás.

En todos estos casos la norma ética (no matar, no mentir, etc.) sólo sirve como **referencia** y ayuda, pero puede ser suspendida **en favor de un bien mayor**. Esto se debe al hecho que en las situaciones concretas no tenemos que ver con situaciones de laboratorio en donde los asuntos son muy claros. Esto en especial vale para situaciones extraordinarias como guerra, terrorismo, tortura, prolongación artificial de la vida, etc.

7.8.3. Los actos morales

Los actos humanos, cuando se producen deliberadamente, tienen un valor ético, sea en sentido negativo, sea en sentido positivo. Un acto puede ser el fruto de una opción fundamental, una actitud personal o un compromiso. La opción fundamental brota de lo más profundo del ser y marca el ideal supremo de nuestra vida. Tiene que ver con el **proyecto de vida** que uno tiene, y puede ser expresión de una vocación específica. La opción fundamental no siempre se toma conscientemente; a veces uno, por falta de tal opción, vive sin rumbo y sin valores mayores. Esta opción puede ser de carácter religioso (servir a Dios), social (servir a los demás), político (ser un líder), económico (ser rico) o cultural (contribuir con sus dones). Normalmente tiene que ver con el carácter de la persona, sus capacidades, pero también sus ideales.

Las **actitudes** son formas estables de comportarse frente a determinados campos u objetos de la realidad. La actitud es una forma permanente de reaccionar frente a algo. Las actitudes no son naturales, sino adquiridas por la formación, educación y la experiencia. Pero también influyen factores innatos como es la constitución física, el temperamento o el humor. Además, influyen factores de índole cultural como los perjuicios raciales, los condicionamientos de clase y las creencias vigentes. Un

problema específico surge cuando las actitudes chocan con la opción fundamental. Si por ejemplo hemos optado por una vida sacerdotal, pero nuestra actitud frente al otro sexo es una actitud muy abierta, pueden producirse una serie de problemas.

Los **compromisos** son actitudes con carácter estable frente a una situación dada. Ante una situación de injusticia social, me comprometo o no, es decir, adopto una actitud concreta y práctica o no. Si alguien en mi presencia evidentemente miente, me comprometo e intervengo o no lo hago. El hombre, como ser creativo y responsable, se realiza en la medida en que se compromete.

Los actos morales presuponen el pleno conocimiento y la decisión libre de la voluntad. La voluntariedad de un acto puede ser inmediata (voluntario elícito), cuando se trata de un acto de la voluntad misma, como los actos de querer, consentir, elegir, etc. Y puede ser mediata (voluntario imperado), cuando el acto es ejecutado por otras facultades bajo el mandato y control de la voluntad, como correr, comer, pensar, etc. Un acto es la expresión de un ser personal, en la cual intervienen muchos factores como son los hábitos, los instintos, las pasiones, los mecanismos orgánicos, la presión social y familiar, y las costumbres culturales. De ahí la dificultad grande de valorar en su justo punto una acción humana.

Existe una corriente de la ética que considera los actos humanos como **intrínsecamente buenos o malos**, es decir que valora los actos sólo por su contenido intrínseco sin tomar en cuenta la intención, las circunstancias, los motivos y las consecuencias. Esta es la posición que también asume la Iglesia Católica, por ejemplo, en la Encíclica reciente 'Veritatis Splendor'. Un acto es en sí mismo malo o bueno, independientemente de la situación en la cual ocurre. Así por ejemplo, 'mentir' es un acto malo en sí mismo; 'aborto' es siempre y en todas las circunstancias malo; 'relaciones sexuales prematrimoniales' son intrínsecamente malas, etc. Esta posición no toma suficientemente en cuenta el carácter abierto de la ley natural y la importancia de la situación concreta para valorar un acto humano como 'bueno' o 'malo'. Si por ejemplo una persona muere de hambre y 'roba' panes; este acto tendría que ser intrínsecamente malo, pero sirve a la vez para conservar su propia vida, lo cual es una norma de la ley natural.

7.8.4. Casuística

Para diferenciar actos humanos según las situaciones y circunstancias, ha surgido una ética **casuística**, que quiere prever todos los **casos posibles** y valorarlos éticamente. La casuística tiene su fuente en el sinnúmero de leyes del Antiguo Testamento (más de 600 leyes particulares) que son formuladas de manera casuística: 'Si ocurre tal caso, hay que valorarlo de tal manera'.

La casuística quiere aliviar al hombre de su peso y su responsabilidad de juzgar en cada situación según la conciencia moral. En este sentido puede ser una ayuda a las personas que no tienen una conciencia bien formada con criterios, que carecen de una opción fundamental y de actitudes bien desarrolladas. En vez de recurrir al juicio de la conciencia moral, uno puede consultar el catálogo casuístico de actos humanos. Pero esto tiene sus límites, porque casi nunca una situación es idéntica a otra. Además, la mejor casuística no puede abarcar todos los casos posibles.

Como en la jurisprudencia las leyes siempre necesitan una **interpretación** y **aplicación** a situaciones concretas, así también las normas éticas requieren la interpretación permanente por el sujeto ético y por la sociedad en general. Hay que aplicar la normatividad general a situaciones concretas, las cuales no se pueden prever por ninguna casuística. Así en los últimos tiempos han surgido nuevos problemas éticos que no se habían previsto antes (p. ej. bomba atómica, manipulación genética, fecundación artificial). Necesariamente tenemos que recurrir a la razón para aplicar y actualizar normas éticas.

7.9. Las virtudes

7.9.1. Introducción

Desde los comienzos de la reflexión filosófica occidental sobre la rectitud de la conducta humana en orden a alcanzar la perfección o el fin último del hombre, se han venido recalcando **cuatro actitudes fundamentales**. Estas son las cuatro **virtudes cardinales:** prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Estos hábitos o actitudes de perfeccionamiento no son los únicos; pero constituyen los ejes (*cardo* en latín significa 'gozne' o 'quicio') en torno a los cuales giran los demás.

La virtud (*virtus* en latín significa 'fuerza', 'valor militar') consiste en un esfuerzo continuado para actuar en determinada línea optada como valor. Es un hábito operativo bueno en oposición a los vicios como hábitos operativos malos. Se adquiere las virtudes por la experiencia y el esfuerzo personal. Una virtud siempre es un proyecto abierto, porque nunca vamos a poder vivir perfectamente según las virtudes.

No todo lo que aparece como 'virtud', realmente es una virtud. Una persona puede tener y vivir la 'virtud' de la humildad; pero resulta que es sólo una expresión de la debilidad e incapacidad personal de asumir la responsabilidad. Así una 'virtud' aparente puede convertirse en una debilidad y un vicio. El fariseísmo es una actitud de hacer aparecer como 'virtudes' a hábitos no tan honrosos. La filosofía moderna ha puesto en crisis la moral tradicional de las virtudes, criticando su valor ideológico o neurótico (Nietzsche, Freud, Sartre, etc.). Es cierto que muchas virtudes fueron ideologizadas y puestas al servicio de un sistema político (burguesía) o de la dominación de las masas. Sin embargo, las virtudes siguen teniendo un valor transtemporal, actualizando sus bondades éticas para la vida moderna.

Entre las virtudes existen diferentes clases. Las **virtudes intelectuales** que corresponden a hábitos intelectuales buenos, y que son: la comprensión, la sabiduría y la ciencia. Las v**irtudes morales cardinales** son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Y por último tenemos las v**irtudes teologales** que corresponden a los hábitos religiosos del hombre, y que son: fe, esperanza y amor. Entonces tenemos en resumen: (parte inferior de la página)

7.9.2. Las virtudes cardinales

Las virtudes cardinales son aquellas virtudes éticas que son el fundamento de todas las demás virtudes como la honestidad, la lealtad, la sinceridad, la solidaridad. No consideramos aquí el estudio de las virtudes intelectuales porque pertenece a la gnoseología.

7.9.2.1. La fortaleza

La fortaleza es valentía, coraje, firmeza y magnanimidad. Es la virtud que regula los actos del apetito irascible, y que tiene como objeto el bien arduo y difícil de conseguir. Por eso tiene una gran importancia en la vida moral, ya que la consecución del bien encuentra resistencia tanto personal como externa, y requiere un esfuerzo hasta el final.

Las direcciones de la fortaleza son dos: **resistir y atacar** (*sustinere et aggredi*). La resistencia se refiere a la actitud de firmeza, aguante y decisión ante situaciones difíciles, ataques recibidos, peligros enfrentados, presiones externas y represión. No es lo mismo que la resignación; en ésta aceptamos una situación desagradable o perjudicial. Pero la resistencia es expresión de la madurez personal que no se dobla ante presiones ajenas, que se queda firme y auténtica. A veces se necesita un grado muy alto de resistencia, por ejemplo, bajo tortura psicológica o física, cuando se le presenta sobornos o promesas maravillosas. En una sociedad de consumo la resistencia frente a las tentaciones del consumo y del lujo tiene que ser muy firme.

La fortaleza también se manifiesta como **ataque**, que es el coraje de quien se enfrenta al obstáculo o al enemigo con valentía, sin temor al peligro de los sufrimientos ni de la misma muerte. No se trata de la fuerza física o de la violencia, sino de una actitud muy clara y valiente ante un obstáculo. Así el ataque en el sentido de expresar su propia opinión puede ser una obligación moral, cuando se trata de oponerse a una mentira evidente de una persona poderosa. Así por ejemplo, Jesús ha actuado frente a los fariseos.

La fortaleza es la virtud de la fuerza, pero no en sentido físico, sino de la fuerza psíquica y espiritual. Personas con esta virtud de la fortaleza son Mahatma Gandhi con su doctrina del *satyagraha* (*sat:* verdad, y *agraha:* firmeza) de la resistencia no-violenta, Martín Luther King con su firmeza ante el sistema discriminato-



rio, Nelson Mandela con su posición decidida durante 28 años de prisión frente al sistema del *apartheid* en Sud-África. Hacia dentro la fortaleza se manifiesta como **autodominio de sí**. De ahí viene también el valor del martirio; no porque la muerte sea en sí más valiosa, sino porque se valora más la verdad y la fidelidad con respecto a una opción fundamental que uno ha tomado.

7.9.2.2. La justicia

Todos conocemos las situaciones de injusticia que reinan casi en todo el mundo. Es injusto vivir con hambre, ser víctima de discriminación, amenazas, carecer de una educación, no tener empleo. De ahí la gran importancia de la virtud de la justicia, que se define como el hábito de dar a cada uno lo que es suyo. Toda persona tiene algo suyo que los demás deben respetar: son los derechos, sean naturales o positivos. Estos están definidos sobre todo en la Declaración de los Derechos Humanos.

Los derechos están basados en la **dignidad humana**, que tienen todos los hombres por igual, sin consideración de las diferencias raciales, sexuales, sociales y políticas. Este equilibrio o esta armonía original, que resulta de la igualdad entre todos los hombres, es la justicia. Cuando la legalidad de un sistema defiende los privilegios de unos y excluye otros de los mismos derechos, el mismo sistema es injusto. Pero la justicia tampoco significa dar igual a todos, porque algunos necesitan más y otros menos; la justicia tiene que tomar en cuenta las necesidades de las personas. Así el derecho a tener vivienda y comida puede prevalecer sobre el derecho a la propiedad privada o al ejercicio libre del negocio.

A veces hay un choque entre los derechos individuales y los derechos sociales, es decir, entre libertad y justicia. Dentro de un marco ético la libertad individual siempre encuentra su límite en la injusticia social. La libertad de unos pocos está en contra de la justicia. En el socialismo hay un grado alto de justicia, pero poca libertad; en el neoliberalismo hay un grado alto de libertad, pero poca justicia. Lo que urge es encontrar un equilibrio entre libertad y justicia. En los países en vías de desarrollo es necesario más justicia. La virtud de la justicia sabe detectar e interiorizar situaciones de injusticia; es sensible frente a todas las situaciones en donde se pisa los derechos sociales del pueblo.

7.9.2.3. La prudencia

La prudencia es el hábito de razonar rectamente en lo que se debe hacer (*recta ratio agibilium*). Por lo tanto es una virtud que afecta al entendimiento en relación con el obrar. No es la 'prudencia pragmática' en el sentido de acomodación, politiquería, fariseísmo, *'iskay-uya'*. La prudencia organiza las relaciones entre principios o valores, fines y medios. Conoce los principios morales universales, la naturaleza de las cosas y las situaciones concretas con un criterio superior y mayor objetividad. El hombre prudente no se deja llevar por las apariencias y por decisiones prematuras; hace el balance minucioso de los bienes y de sus consecuencias. La virtud de la prudencia requiere madurez intelectual y firmeza de la personalidad.

Recobrar la virtud de la prudencia en un sentido auténtico significa muchas veces romper con la moralidad del sistema en que vivimos. Las 'costumbres' culturales, sociales y políticas nos enseñan la mezquindad, el pragmatismo, el actuar por interés, el egoísmo, la acomodación. Toda esta 'moralidad' está en contra de la prudencia, porque nos hace hombres agachados, mendigos y colaboradores con los poderosos. La prudencia tiene que convertirse en discernimiento de la voz del otro, del pobre y oprimido, y no del propio interés.

7.9.2.4. La templanza

La templanza constituye una especia de soporte o ayuda para las demás virtudes. Sirve para la perfección del apetito concupiscible que se dirige al bien deleitable. El sentimiento de placer no es algo malo; el problema surge cuando tomamos este placer como un fin en sí mismo y no como un medio. Así orientamos todo nuestro esfuerzo exclusivamente al logro del máximo placer. Perdiendo así la templanza, nos produce un entorpecimiento de nuestra actividad creativa y combativa. Consumir bebidas o comidas en exceso, nos produce más sufrimiento que placer.

La virtud de la templanza nos protege de extremos que nos llevan a situaciones anti-humanas como es la drogadicción, el alcoholismo, la pornografía, la opulencia, etc. La sociedad del consumo nos muestra por los medios de comunicación las bondades de un consumo sin límites. Así el hombre se convierte en un valor netamente económico. El valor de la ascesis en el sentido de la auto-limitación del consumo no sólo puede ser un camino para una personalidad sana, firme e independiente, sino hasta una obligación social para no explo-

tar el planeta y hacer inhabitable la tierra. La templanza quiere ordenar y humanizar nuestras pasiones y nuestros instintos, que no tienen límites naturales como en los animales. El hombre puede beber, comer y fumar en exceso, lo que no hace un animal. Así es necesario un cierto control.

7.9.3. Las virtudes teologales

Aunque las virtudes teologales no son objeto de estudio filosófico en un sentido estricto (pertenecen a la revelación sobrenatural), sin embargo vale la pena reflexionar brevemente en el significado que tienen para nosotros y la sociedad en general. Algunas se han 'secularizado' y ya son conocidas como virtudes humanas universales (sobre todo esperanza y amor).

7.9.3.1. La esperanza

La virtud de la esperanza es sumamente importante para el hombre como individuo, pero también como pueblo. Es la actitud que anhela un futuro mejor, sobre todo en situaciones en que parecen cerrarse todas las puertas de acceso a nuevas posibilidades. El hombre es un ente básicamente abierto hacia el futuro; así la esperanza responde a la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro. Nosotros somos los inventores de nuestro propio futuro, porque todavía no está determinado. Esto es la base de la virtud de la esperanza.

Algunos filósofos consideran la esperanza como el principal motivador para su avance y su desarrollo (E. Bloch: <<El principio esperanza>>); la esperanza recién nos convierte en hombres verdaderos. La esperanza se despliega como emotividad entusiasta, y el entusiasmo se manifiesta como optimismo vital. La virtud de la esperanza está en contra de todo tipo de fatalismo, desesperación, pesimismo y resignación. Con la desaparición de la esperanza mueren el hombre y el pueblo.

La esperanza puede ser **pasiva** cuando se trata de 'esperar' tiempos mejores sin moverse en nada y sin ningún compromiso. Este tipo de esperanza en sí no es tal, porque es paciencia y capacidad de aguantar, pero no un anhelo sentido y vivido que implica también un compromiso personal. Esperar todo de los demás o de otras generaciones no es esperanza. La esperanza necesariamente tiene que ser **activa**, es decir tiene que corresponder con mi propio compromiso y mi actividad de contribuir para que se logre lo esperado. Así la **utopía** también tiene un doble carácter: es un ideal inalcanzable, pero sirve como 'ideal heurístico' que guía nuestro actuar para acercarnos al ideal de lo que esperamos.

En sentido teológico la esperanza tiene una dimensión que va más-allá de lo calculable e imaginable. Su fundamento principal es el Dios de la vida que no deja en vano nuestros anhelos. El objeto de la esperanza religiosa es el 'Reino de dios', que 'ya' existe como semilla, pero que recién se realizará plenamente por la iniciativa complementaria de Dios.

7.9.3.2. La fe

La fe no es solamente un acto religioso (*fides qua*) o el contenido de lo que cree un creyente (*fides quem*), sino también una actitud esencialmente humana. Hasta podemos decir que un hombre sin fe no puede existir realmente como hombre. La fe como virtud se muestra en primer lugar como **confianza fundamental** que adquirimos o no en nuestra niñez. Es la afirmación de la vida, del mundo y de los demás, una posición positiva y de confianza frente a todo, una afirmación primordial de la existencia. Si falta esta confianza, el hombre vive en inseguridad personal y tiene una desconfianza latente frente a todo lo que ocurre. Después la fe tiene la forma de la **auto-confianza** (confianza en sí mismo) que es fundamental para poder tener **confianza en los demás**. La auto-confianza afirma la propia existencia como algo bueno y valioso. Así el hombre puede afrontar todo con una seguridad personal.

En el fondo esta fe tiene que ver con la **identidad** personal, cultural y social. La identidad es una consecuencia de una afirmación de lo propio, sea como individuo, pueblo o nación. Esto implica una aceptación del pasado, aunque este sea muy doloroso, una posición firme en el presente y una proyección hacia el futuro. Si nos falta la identidad, estamos agachados, no sabemos defendernos y desarrollamos actitudes de mendigos, dependientes y oprimidos. La confianza en sus propios recursos hace posible el desarrollo personal, cultural y social.

En un sentido teológico la fe tiene dimensión religiosa, es decir pone su confianza en un Dios de la vida. Esta fe no dispensa de la auto-confianza y de la confianza en otros. Más bien al revés: una persona sin autoestima y auto-confianza muy difícilmente puede depositar su confianza en Dios. La fe religiosa quiere afirmar la confianza personal, y la confianza personal lleva a una confianza absoluta en la relación religiosa.

7.9.3.3. El amor

La virtud del amor es un concepto muy gastado y maltratado por una aplicación demasiado amplia. El amor es tanto el enamoramiento de dos personas, el cuidado de la madre por su hijo, la relación sexual, la entrega al prójimo, la afición a un trabajo, la relación religiosa etc. A todo llamamos 'amor' aunque en muchos casos no tenga nada que ver con la **virtud del amor**.

Por lo tanto urge diferenciar un poco el uso del concepto.

Amor no es 'sexo', ni es 'erótica'. El *eros* tiende a hacer desaparecer la diferencia entre las personas, es un acontecimiento de fusión, que ocurre en una neutralidad. No importan los rostros ni la personalidad. Lo que motiva y proyecta son las fuerzas de las pasiones e instintos, no es la libre decisión. El *eros* quiere poseer y convertir al otro en una parte de sí mismo. Es una posesión que lleva su propia vida (enamoramiento). La relación erótica sólo tiene duración en la medida en que perdure el hechizo, la fascinación, la pasión y la inclinación mutua. Después se requiere un esfuerzo especial para llegar a una relación de amor.

El amor presupone la diferencia de las personas, es decir la **alteridad** (ser-otro) de los que intervienen. El amor tiene que vencer esta distancia y requiere una decisión y una voluntad, y no sólo un impulso. La virtud del amor siempre respeta al otro como tal y no quiere asimilarle; esto supone una actitud de respeto, de valorización, de responsabilidad. El prototipo de un amor maduro es el **amor de justicia** que es un acercamiento al otro mediante la justicia practicada. Esto puede exigir un desprendimiento y un acto altruísta, culminando en el amor al enemigo. El amor no se realiza porque el otro me es simpático o porque espero una recompensa (amor con interés no es amor), sino porque el otro necesita mi compromiso para hacer justicia.

7.10. Temas específicos

En este capítulo queremos exponer algunos ejemplos de una **problemática ética** que no son fáciles de resolver. En el mundo moderno se han producido problemas específicos que no se ha podido prever, y para los cuales no existen modelos de análisis ético. Aquí presentamos cuatro casos específicos, no para dar 'recetas', sino para mostrar la dificultad de formarse un juicio ético maduro y diferenciado sin caer en simplismos, y para dar algunas pautas de orientación. Los ejemplos son el aborto, la eutanasia, la manipulación genética y la ecología.

7.10.1. El aborto

El aborto siempre ha sido un tema ético, pero recién en este siglo se ha convertido también en un problema de carácter legal. La discusión sobre la legalización del aborto en diferentes estados continúa todavía. El debate ético no necesariamente tiene que relacionarse con el debate político, porque legalidad y moralidad no son la misma cosa; sin embargo, son también argumentos éticos los que forman parte del debate político.

Para entender bien la problemática, hay que considerar primero los diferentes tipos de aborto, es decir, las diferentes **indicaciones de aborto**. Siempre se trata del **aborto provocado**, es decir inducido por decisión humana, y no el aborto espontáneo, porque este no puede tener valor ético. En el debate encontramos cuatro diferentes indicaciones: la indicación médica, jurídica, eugénica y social.

7.10.1.1. La indicación médica

La **indicación médica** se refiere al aborto por razones médicas. La razón principal para inducir un aborto provocado es el peligro grave de la muerte de la madre cuando sigue el embarazo. Esto por ejemplo, en el caso de un embarazo extra-uterino (en la trompa, la barriga), o en el caso de la total incompatibilidad de sangre entre madre y embrión. La mayoría de los países consideran legal un aborto por indicación médica. Aquí se trata realmente del bien de la **vida en sí** que está en discusión. Si las dos vías están en peligro, es obligatorio salvar por lo menos una vida (en este caso la vida de la madre); en este caso un aborto puede ser éticamente permitido. Si la vida de la madre está en peligro y se podría salvar al feto, la situación es más complicada. Dos vidas compiten: una vida ya avanzada (madre) y otra recién por empezar (feto). En el balance de bienes normalmente uno opta por la vida de la madre, porque su muerte traería muchas consecuencias graves, no solo para el niño por nacer, sino tal vez para otros niños ya existentes y más obligaciones y responsabilidades.

7.10.1.2. Las indicaciones no-médicas

En las **indicaciones no-médicas** (jurídica, eugénica, social) se debate sobre un plazo de tres meses desde la concepción, dentro del cual sería permitido legalmente un aborto. Este plazo es muy arbitrario, aunque es el paso del embrión al feto; además tiene una reminiscencia histórica en el sentido de que los padres de la

Iglesia (incl. Santo Tomás) consideraron la fecha de la 'animación' del feto justamente después de tres meses, es decir se consideró el feto como 'hombre' recién a partir del cuarto mes de embarazo. Con el avance de las ciencias se ha revisado esta posición en el sentido que el embrión (o feto) es 'ser humano' desde la misma concepción, porque en la unión del óvulo y espermatozoide ya está virtualmente todo el hombre con toda su estructura genética.

En las indicaciones no-médicas no es la vida en sí lo que está en discusión, sino la **calidad de vid**a, sea del niño por nacer, o sea de la madre o de los padres futuros. Entonces la situación ética es esencialmente diferente con respecto al caso de la indicación médica. No se trata de dos bienes del mismo nivel (dos vidas), sino de dos bienes de niveles muy diferentes (una vida de un ente y la calidad de vida de otro ente). Como la calidad de vida está subordinada a la vida misma –sin vida tampoco habría calidad de vida– el valor de la vida prevalece éticamente sobre el valor de la calidad de vida.

7.10.1.3. La indicación jurídica

La **indicación jurídica** se refiere al aborto de un feto concebido por motivo de una violación de la futura madre. Es evidente que hay un rechazo fuerte del embrión en el vientre por la mujer violada. El niño por nacer podrá sentir este rechazo durante toda su vida. Además, psicológicamente es muy difícil para una mujer llevar una criatura durante nueve meses en su vientre, que es una consecuencia de una violencia muy grave. Más difícil todavía cuando se trata de una menor que no tiene la madurez suficiente para poder ser responsable. Este problema requiere un apoyo decisivo de parte de la sociedad (familia, comunidad, Estado) y no un rechazo. Una violación nunca es culpa de la mujer violada. Así el rechazo al aborto por indicación jurídica a la vez tiene que ser acompañado por una condena decisiva de todo tipo de violación, y por la voluntad expresa de la sociedad de ayudar a las madres de estos niños (albergues, adopción, apoyo económico, etc.).

7.10.1.4. La indicación eugénica

La **indicación eugénica** se refiere al aborto de un feto con una deformación grave comprobada (mongolismo, falta de órganos o extremidades etc.). Por los medios científicos modernos se puede realizar un diagnóstico pre-natal genético (análisis genético) del embrión antes del tercer mes para detectar cualquier deformación genética, orgánica y mental. La responsabilidad de criar a un niño deformado e inválido para muchos padres es un peso demasiado grande, sobre todo cuando ya existen varios niños. Además existe una discriminación fuerte de la sociedad frente a las personas (física o psíquicamente) inválidas. Las autoridades no brindan los servicios necesarios para los inválidos. En muchos lugares existe todavía la idea de que un niño deformado es resultado de un 'pecado grande' de la madre, inculpándola así y agravando más todavía la carga que ya tiene. Aquí urge también la necesidad de ayuda y apoyo a los padres que tienen hijos inválidos, sea de la familia, sea del Estado. Es preciso una reflexión sobre el valor de personas inválidas en una sociedad en donde sólo cuenta el más fuerte, joven, guapo y eficiente.

7.10.1.5. La indicación social

La **indicación social** es tal vez el motivo más frecuente para practicar o hacer practicar un aborto provocado, aunque del punto de vista ético tiene el peso menor. La razón para este tipo de indicación es la situación social y económica de los padres o de la madre futura. Así el aborto en muchas culturas se considera como una forma de 'planificación familiar'. Cuando una familia ya tiene siete hijos y está luchando por la sobrevivencia, otro hijo más ya no se considera oportuno. Esta nueva vida afectará la calidad de vida de la familia, y también el niño mismo. Pero los abortos por indicación social no sólo se producen en sociedades pobres, sino también en familias ricas, por motivos de comodidad y estilo de vida. El aborto no puede ser una manera de 'planificación familiar'; más bien habrá que afrontar las causas sociales que llevan a un aborto por motivos sociales y económicos. En primer lugar está la miseria social, la escasez económica, las condiciones higiénicas, etc., que requieren una solución integral. Después existen factores culturales como el machismo (demostrar la virilidad), la falta de seguridad en la vejez, la hipocresía con respecto a la sexualidad, la desinformación, etc.

7.10.2. La eutanasia

La problemática de la **eutanasia** no es nueva porque ya en la antigüedad hubo intentos de expulsar a los miembros ineficientes de la sociedad (ancianos, inválidos, locos, etc.) para que murieran. En la Segunda Guerra Mundial la eutanasia fue practicada por el régimen nazi con propósitos 'eugénicos', es decir para mantener una raza pura. Con el avance de la ciencia médica en

este siglo, la eutanasia nuevamente llama la atención, esta vez en relación con la prolongación artificial de la vida. El término 'eutanasia' viene de las palabras griegas *eu* (bello, bueno) y *thanatos* (muerte), significa entonces el 'arte de una muerte bella'.

7.10.2.1. La problemática

En tiempos anteriores muchos hombres murieron por enfermedades e infecciones que hoy en día fácilmente pueden ser combatidas. La esperanza de vida ha aumentado de unos 30 años en la Edad Media a unos 75 años en los países desarrollados de hoy día. Esto se debe en parte al progreso económico, y el mejoramiento de las condiciones higiénicas, pero también en gran parte al avance de la medicina. Hoy estamos ya en condiciones de prolongar una vida por medios artificiales (máquinas, medicamentos, trasplantes, etc.) en situaciones en que normalmente ocurriría una muerte natural. Así puede suceder que alguien siga viviendo 'vegetativamente' por años en coma, sin reacciones cerebrales, sensitivas ni volitivas. Una persona 'clínicamente muerte' se puede mantener en vida mediante máquinas que reemplazan las funciones del corazón (impulsos) y hasta del cerebro (impulsos eléctricos).

Ante este horizonte se plantea la problemática actual de la eutanasia. En vez de una prolongación indeterminada de una vida 'clínicamente muerta' o de una agonía sin fin, la eutanasia opta por su **terminación**. La problemática tiene que ver con dos preguntas fundamentales: ¿En qué momento ocurre la muerte del hombre?, ¿Hasta qué punto una vida todavía es plenamente humana, y dónde empieza a ser simplemente vegetativa?

La medicina ha definido el momento de la muerte con el fin de la actividad cerebral ('muerte cerebral'). Ahora bien, una persona que ha perdido irrevocablemente su conciencia (en un accidente) puede sin embargo seguir viviendo artificialmente, manteniendo las funciones orgánicas (corazón, respiración, alimentación artificial, etc.). Entonces surge la pregunta: ¿Esta persona está ya muerta o todavía no? El problema está en la incertidumbre de que la persona pueda o no en el futuro recuperar su capacidad cerebral. Hay casos en que puede 'despertar' de un coma (pérdida profunda de la conciencia) después de varios años.

La problemática de la eutanasia tiene que ser diferenciada según los siguientes criterios: los sujetos que aplican esta medida, y la forma en que se realiza. Los sujetos pueden ser **la misma persona** que sufre por ejemplo de una enfermedad incurable o tiene dolores insoportables; o puede ser **otra persona** (**o personas**), sobre todo médicos o familiares.

7.10.2.2. La auto-eutanasia

En el primer caso se trata de **auto-eutanasia** que puede realizarse cuando la persona todavía está con conciencia y puede decidir libremente. Esta problemática tiene entonces que ver con el tema del suicidio calificado. Pero a veces existe ayuda externa para poder realizar la auto-eutanasia; en muchos países existen asociaciones para conseguir 'una muerte humana' que se dedican a dar 'recetas' para morir dignamente en casos extremos. A veces los miembros firman una constancia en que expresan su voluntad de no prolongar su vida artificialmente en casos bien definidos. Ahí un médico, aunque tiene la promesa profesional de conservar la vida, tiene que respetar la voluntad libre de la persona. El problema radica aquí en el margen de incertidumbre en la interpretación de la situación concreta de un paciente.

7.10.2.3. La hetero-eutanasia

Cuando una persona ya no puede decidir libre y conscientemente (coma, pérdida de conciencia, etc.), serían otras personas quienes tendrían que decidir, sobre todo los mecanismos, y a veces familiares o amigos. Esta problemática de la **hetero-eutanasia** es mucho más delicada. No existe una definición rígida de lo que es todavía 'humano' en una vida. Desde afuera una vida netamente 'vegetativa' (funciones orgánicas) nos parece ya no humana; sin medios artificiales no podría seguir ni un minuto. Pero el problema principal radica en el hecho que una u otra decisión siempre tiene que ver con intereses, preferencias e interpretaciones personales. Si por ejemplo los familiares insisten en una eutanasia, puede haber intereses en relación a una herencia. Por eso en los países que conocen una cierta legalización de la eutanasia, siempre existe una comisión 'neutral' para decidir en un caso concreto.

7.10.2.4. La eutanasia pasiva

En cuanto a la forma de la eutanasia tenemos que hacer una diferencia entre la **eutanasia pasiva** y la **eutanasia activa**. La **eutanasia pasiva** consiste en desistir de emprender más medidas artificiales para prolongar una vida moribunda. Por ejemplo el médico ya no inyecta un medicamento o apaga una máquina. La eutanasia pa-

siva ocurre a veces sin tener en cuenta que se trata de 'eutanasia'. Cuando por ejemplo un anciano de 75 años padece de cáncer incurable, muchas veces se decide ya no empezar con una terapia química u otra medida, porque empeoraría el último tiempo de la vida. Esto hay que respetarlo como una decisión ética, porque no existe ninguna obligación de prolongar a toda costa la vida por métodos artificiales. Como el hombre tiene cierta libertad sobre su proyecto de vida, también puede en cierta medida decidir una forma de morir que sea humana y digna.

7.10.2.5. La eutanasia activa

La **eutanasia activa** tiene que ver con otro nivel ético. Aquí se trata de un acto deliberado para acortar una agonía, una vida 'vegetativa' o un sufrimiento insoportable. Por ejemplo, un médico podría dar una sobredosis de morfina para aliviar los sufrimientos, con el efecto que el paciente muera. Este acto puede ser calificado como 'ayuda al homicidio' aunque puede ser un acto de misericordia. Por las experiencias del nazismo y de otros regímenes que desarrollan una política de 'eugenia' (purificación racial), eliminando por eutanasia activa los elementos indeseables, tenemos que ser muy cautelosos en nuestro juicio sobre la 'eutanasia activa'.

7.10.3. La manipulación genética

La ciencia de la genética (o ingeniería genética) ha logrado avances vertiginosos en los últimos años. Esto suscita cuestiones que tienen que ver con la ética, sobre todo cuando se trata del hombre. Aquí no vamos a analizar los problemas que tienen que ver con la manipulación genética de plantas y animales (clonización, patentación de nuevas especies, mejoramiento del material genético, producción de monstruos, etc.); nos limitamos a los problemas que tienen que ver con el hombre.

7.10.3.1. El diagnóstico genético

El diagnóstico genético se realiza sobre todo como diagnóstico pre-natal (en combinación con la ecografía) para detectar deficiencias orgánicas, anatómicas y mentales en el embrión. Normalmente se lo hace por la 'punción del líquido amniótico'. La problemática radica en el hecho que no existe (todavía) una terapia correspondiente para curar deficiencias diagnosticadas. Normalmente un diagnóstico tiene el objetivo de realizar una curación. En el caso del diagnóstico pre-natal, la única 'curación' sería el aborto provocado. Por lo tanto El diagnóstico genético no tiene valor ético, salvo para advertir a los padres de modo que puedan prepararse psíquica y socialmente para tener un niño inválido.

7.10.3.2. La fecundación artificial

Aunque la fecundación artificial o *in-vitro* (en la probeta) no es una manipulación genética en sentido estricto, puede ser acompañada por una elección genética. Con respecto a la fecundación artificial hay que distinguir dos casos diferentes: la **fecundación homóloga** y la **fecundación heteróloga**.

En la **fecundación homóloga** se produce artificial y extra-corporalmente la concepción, juntando un óvulo extraído de los ovarios de la esposa con el semen del esposo, porque el camino natural no permite una concepción natural (interrupción de la trompa, del conducto deferente). En este caso no interfiere material genético ajeno (*heteros*) al de la pareja.

En la **fecundación heteróloga** se junta el óvulo extraído de los ovarios de la esposa con el semen de un donador desconocido ('bancos de esperma'), a causa de la infecundidad del esposo. También es posible el caso opuesto, cuando la esposa resulta ser infecunda, y se fertiliza un óvulo de una donadora anónima con el semen del esposo. En ambos casos se trata de una **selección genética deliberada**. Además el niño nunca va a conocer a su 'padre o madre biológicos' (si la donación es anónima), hasta el punto que pueda ocurrir el caso que el niño un día quiera casarse con su padre o madre biológicos sin saber que lo son. La fecundación heteróloga es éticamente mucho más cuestionable que la homóloga, porque implica una serie de consecuencias difícilmente aceptables.

Un caso extremo de la fecundación artificial es el **embarazo prestado**, cuando por ejemplo la mujer es fecunda pero no puede realizar un embarazo por deficiencias del útero. Existen ya casos en donde se implanta el feto, fertilizado por un óvulo de la esposa y el semen del esposo, al útero de otra mujer que se 'presta' por una suma elevada de dinero a llevar el embarazo. Esto puede causar muchos problemas, sobre todo cuando la 'madre prestada' empieza a desarrollar una relación muy estrecha con la vida que crece en ella. En todos los casos de la fecundación artificial se 'gasta' un número de óvulos que no llegan a la concepción; esto puede ser un reparo ético, aunque en el ciclo natural también se 'gasta' cada mes un óvulo. Pero el problema principal es la **selección genética** que es una forma de la 'eugenética' por

motivos de inteligencia, raza, belleza, etc. Ahí el hombre se convierte más y más en 'hechicero de la vida', queriendo diseñar las personas según sus propios criterios.

7.10.3.3. La ingeniería genética humana

Todavía la ciencia no ha aplicado los experimentos realizados en animales a los hombres. Pero no está lejos el día en que la técnica pueda permitir intervenciones micro-quirúrgicas a nivel genético para 'mejorar' el material genético de una persona o de un feto en el vientre. La ciencia ya está a punto de elaborar un mapa completo del material genético del hombre. Es cierto que en algunos casos esta ingeniería podría ser una bendición, por ejemplo en el mongolismo, enfermedades heredadas, diabetes, etc. Sin embargo, la ingeniería genética está sujeta a un alto grado de manipulación y de uso negativo. Así se podrían volver realidad las visiones futuristas horrorosas de Huxley y Orwell, en donde un gobierno puede determinar por manipulación genética el tipo de ciudadanos que quiere (p. ej. obediente, con ojos azules, sin pasiones, etc.).

Así la ingeniería genética es un cuchillo de doble filo. La pregunta es quién escogería el material genético deseable y bajo qué criterios. Intervendría necesariamente el interés racial, social y político. Una forma extrema de la ingeniería genética es la **clonización**, es decir la reduplicación idéntica de un ente. Ya se ha realizado con animales. A la larga destruiría la individualidad de la persona y así la singularidad del valor de cada uno.

7.10.4. La ecología

La ética tradicional siempre ha considerado como campo ético las relaciones inter-personales, la relación con sigo mismo y la relación (en la moral teológica) con Dios. Pero la relación con la naturaleza no fue considerada como éticamente calificada. Las consecuencias negativas de la relación de explotación del hombre con la naturaleza en la modernidad ha despertado el interés por una **ética ecológica**, es decir una ética que tiene que ver con la inter-relación hombre-naturaleza.

El problema radica en la aparente incompatibilidad entre la economía y la ecología. Mientras la economía tiende a una explotación ilimitada de los recursos naturales y un crecimiento sin límites, la ecología reconoce la finitud fundamental de los recursos y la existencia de un equilibrio ecológico. Cuando este equilibrio está distorsionado, nos trae una serie de dificultades (contaminación ambiental, cambio de clima, reducción de la capa de ozono, efecto invernadero, etc.) que tienen consecuencias irreparables. Estos daños pueden llevar hasta la misma erradicación de toda vida en el planeta. En los últimos años, la problemática ecológica forma cada vez más parte de la misma planificación económica, superando de este modo el antagonismo entre ellos.

Todos estos peligros nos obligan a tomar en cuenta una ética ecológica que tiene que tener dimensiones cósmicas, como las tiene por ejemplo la ética autóctona de los Andes. La destrucción de la naturaleza tiene que ver con una posición muy antropocéntrica, según la cual todo tiene que subordinarse al capricho del hombre. Es preciso tener conciencia de la relación íntima del hombre con la naturaleza extra-humana, como por ejemplo San Francisco lo ha expresado en su Cántico del Sol. El atentado a la naturaleza en última instancia lleva a un suicidio colectivo de la humanidad.

7.11. RESUMEN

- La Ética es una **disciplina práctica** de la Filosofía que estudia el obrar humano con respecto a su **moralidad**.
- Mientras la **moral teológica** toma en cuenta la ley divina positiva revelada sobrenaturalmente (Biblia), la **ética filosófica** sólo se fundamenta en criterios de razón.
- Aunque hay principios éticos universales y transtemporales, sin embargo no existe una sola ética verdadera, sino **diferentes sistemas éticos**.
- Existen modelos éticos **deontológicos** y **teleológicos**, **humanistas, pragmáticos** y **anti-humanistas**, **empíricos** y **racionales, éticas del deber** y **éticas de la responsabilidad**.
- Entre los modelos históricos destacan la **ética de virtudes**, el **hedonismo**, la **ética estoica**, la **ética neoplatónica**, el **formalismo kantiano**, el **utilitarismo**, la **ética del superhombre,** la **ética marxista** y la **ética cristiana**.
- Como **condiciones antropológicas** de la ética señalamos la **libertad** que puede ser **formal** o **material**, y que supone la **contingencia** del mundo; el **conocimiento** suficiente para prever las consecuencias de los actos; la **conciencia moral** como la normatividad interna del hombre.
- El **orden ético** se refiere a la naturaleza de la normatividad ética. Existe la **ley positiva** promulgada por una autoridad humana para ordenar la convivencia social; la **ley divina** que puede ser **natural** a través de la creación, o **sobrenatural** cuando es revelada positivamente en la historia; la **ley natural** que es la normatividad dada por la naturaleza humana universal.
- La **falacia naturalista** consiste en la inferencia inválida de valores éticos desde el ser de una cosa.
- Moralidad y legalidad no son idénticas; la **legalidad** sólo ofrece un marco mínimo de impunidad, pero la **moralidad** tiene un criterio más amplio.
- El **fin** del obrar humano es la **felicidad**, tanto individual como social.
- La **intención subjetiva** determina el valor ético de un acto.
- En casos concretos hay que realizar un **balance de bienes** para llegar a un juicio ético.
- Un acto moral tiene como trasfondo una **opción fundamental**, **actitudes específicas** y un **compromiso personal**.
- Las **virtudes cardinales éticas** son la **prudencia, fortaleza, justicia** y **templanza**; las **virtudes teologales** son la **esperanza**, la **fe** y el **amor**.
- Entre los temas modernos que contienen una problemática ética específica destacan el **aborto**, la **eutanasia**, la **manipulación genética** y la **ecología**.

8. FILOSOFÍA SOCIO-POLÍTICA

8.1. Introducción

Una parte importante de la filosofía **práctica** siempre ha sido la reflexión sobre el orden socio-político, es decir sobre la cuestión de cómo el ser humano organiza su convivencia en la sociedad y los diferentes niveles políticos. La Filosofía Socio-Política presupone tanto la **antropología filosófica** como la **ética**, porque se trata de productos del hombre e implica categorías normativas.

La Filosofía Socio-Política tiene como **objeto material** el conjunto de las formas de convivencia social y su respectiva fundamentación, y como **objeto formal** su reflexión fundamental a partir de principios filosóficos. En este sentido no es lo mismo que la **politología** o la **sociología** que son ciencias empíricas culturales que describen situaciones sociales y políticas y tratan de establecer leyes inductivas a raíz de métodos cuantitativos (estadísticas, proyecciones, encuestas, etc.). La Filosofía Socio-Política busca fundamentar el orden social y político en la misma naturaleza humana y la normatividad que está implícita en ella.

Hasta el siglo XX la Filosofía ha tenido un rol protagónico en la reflexión política, forjando avances en la organización social y política a través de la historia humana. Las teorías políticas siempre están muy ligadas a las respectivas **concepciones del hombre**; por lo tanto es preciso analizar el trasfondo antropológico (y hasta metafísico) de los diferentes modelos socio-políticos en la historia. Todas las teorías presuponen de una u otra manera que el hombre es un **ente social**, sea por inclinación o por necesidad. Algunas teorías filosóficas hasta definen al hombre por su dimensión socio-política.

La reflexión socio-política surge cuando conviven por lo menos dos personas; en este sentido el matrimonio o la vida en pareja es la forma más elemental política y social. Se considera a la **familia** como núcleo de la sociedad y reflejo del orden político en lo pequeño. La unidad más amplia es la **comunidad** que puede ser un ‘clan’ o ‘tribu’, pero también puede ser un resultado convencional. La entidad principal en el orden social es la **sociedad civil**, en el orden político el **estado**, aunque más y más existen organismos supra-estatales como las Naciones Unidas o la Comunidad Europea.

8.2. El orden social

Antes de que haya una organización política específica, siempre ya existe un orden social que corresponde con la misma naturaleza humana. Como el hombre en su esencia es un ente social, la Filosofía tiene la tarea de aclarar esta condición humana para poner los cimientos necesarios para la organización socio-política.

8.2.1. La sociabilidad humana

Cuando hablamos de conceptos como ‘social’, ‘sociedad’ o ‘sociabilidad’, indicamos una dimensión humana **esencial**, es decir, imprescindible para su realización. El mismo Aristóteles llamó a un individuo que permanece intencionalmente fuera de la sociedad un ‘ser degradado o un ser superior’, es decir algo menos o más que un hombre, pero no un hombre. La sociabilidad fundamental del hombre ya se nota claramente en los primeros años de vida, que serían imposibles fuera de cualquier relación social. Lo social entonces es algo **característico de la vida humana**.

Esta sociabilidad humana implica la **pluralidad** de individuos, porque un individuo no forma una sociedad consigo mismo. Aunque podríamos retirarnos a una isla solitaria (como Robinson Crusoe), este acto ya presupondría la existencia de una sociedad. Nuestra misma existencia sólo se entiende en base de una organización elemental que es la familia, y muchos de nuestros recursos (ropa, herramientas, técnicas) es el resultado de una forma social de vida. Así nunca escapamos por completo de la condición social.

Además, presupone una cierta **unión** como relación entre individuos dentro de un cierto ámbito. Una pluralidad abstracta de individuos independientes (‘mónadas’) todavía no constituye una sociedad sino que una relación se define en base a algo común entre los individuos.

Al fin la sociabilidad humana implica la **convivencia** de personas, porque no cualquier relación por sí misma tiene esta característica. La vida-en-común (‘convivencia’) es el hecho fundamental de la sociabilidad humana.

Aunque la sociabilidad humana es un hecho de experiencia común e indiscutible –existen sociedades en todos los tiempos y todas las culturas– sin embargo surge la cuestión sobre **el origen esencial** de esta condición humana. No es evidente por sí misma la razón por la cual el hombre vive en unión con sus semejantes;

tampoco está decidido si la convivencia es el resultado de un acto necesario o libre. Si nos preguntamos, dentro del marco de la Filosofía sobre el origen de la sociabilidad, no queremos investigar el origen histórico de tal o cual sociedad (esto es asunto de la antropología histórica), sino encontrar las causas fundamentales de la sociedad humana en general.

Aunque en la historia de la Filosofía hubo una serie de modelos para explicar el origen de la sociedad (véase 8.4.), los paradigmas pueden resumirse en tres principales:

1. La **teoría contractualista** que sostiene que la sociedad es un producto libre de la voluntad humana estableciendo una relación específica por medio de un 'contrato social'.

2. La **teoría naturalista** que sostiene que la sociedad es obra de un poder superior o exterior al hombre, sea la misma materia en su desarrollo o sea un principio espiritual, que imponen de manera fatal y necesaria la condición social al hombre.

3. La **teoría del Derecho Natural** que sostiene la existencia de una finalidad social en la misma naturaleza humana a raíz de la voluntad divina expresada en el orden natural de la creación.

La teoría del Derecho Natural es una posición intermedia entre el voluntarismo propio de la teoría contractualista y el determinismo esencial de la teoría naturalista. Aunque la sociabilidad es parte de la misma naturaleza humana, es decir le es esencial, sin embargo, el hombre todavía tiene suficiente libertad para poder determinar la manera concreta de vivir esta sociabilidad. Esto da lugar a diferentes tipos de sociedades, tanto a través del tiempo (historia) como en diferentes ambientes culturales.

8.2.2. Tipos de sociedades humanas

Una sociedad es la unión de varios hombres que cooperan de una manera estable para la consecución de un bien común. En este sentido la extensión de una sociedad varia mucho de acuerdo al número de miembros; hay 'sociedades' de dos miembros (el matrimonio), y hay sociedades de millones de miembros (la sociedad civil). Además, es el bien común que determina el tipo de sociedad; existen sociedades recreativas con el bien común de contribuir a la recreación (clubes deportivos, clubes vacacionales, etc.), sociedades culturales con el bien común de fomentar la actividad cultural (teatros, clubes de lectores, filarmonías, etc.), sociedades comerciales, políticas, ecológicas, científicas, etc.

Los diferentes **tipos de sociedades** se puede determinar tanto por criterios **sistemáticos** como por criterios **históricos**.

8.2.2.1. Desde el punto de vista sistemático

Entre los criterios **sistemáticos** tenemos los siguientes:

a) El **tamaño** de la sociedad, es decir la cantidad de miembros que tiene. Puede ser una sociedad **elemental** (por ej. el matrimonio), una asociación (que tiene de tres a cien miembros), una sociedad **nacional** o hasta una sociedad **universal**.

b) La **composición** de la sociedad. Una sociedad simple es aquella que está constituida por simples individuos (matrimonio, asociación), y una sociedad compuesta está constituida por otras sociedades de rango inferior (estado, nación).

c) La **causa de su constitución**. Una sociedad **necesaria** se constituye por la misma necesidad humana (matrimonio, sociedad civil), y una **sociedad libre** se constituye por elección voluntaria de los asociados (clubes recreativos y culturales).

d) El **fin común** de la sociedad. Aquí tenemos sociedades **religiosas** que tienen como finalidad la promoción de un valor religioso (congregaciones, parroquias, iglesias, etc.); además existen las sociedades **civiles** que tienen como finalidad un valor secular.
Entre las sociedades civiles encontramos sociedades **procreativas** (familia), **recreativas** (clubes), **productivas** (empresas), **comerciales** (bancos), **culturales** (orquestas), **políticas** (partidos), **científicas** (comités), **profesionales** (colegios), **promocionales** (movimientos) u otros.

e) El **grado de autonomía y auto-suficiencia**. Existen sociedades **perfectas** (o completas) que poseen en sí mismas todos los medios necesarios para lograr un fin específico (son dos: el Estado y la Iglesia), y existen sociedades **imperfectas** (o incompletas) que necesitan otras sociedades para lograr sus fines.

8.2.2.2. Desde el punto de vista histórico

El análisis histórico del desarrollo de las sociedades y sus formas siempre ha tenido diferentes enfoques; mientras el marxismo considera que el factor económico es decisivo para la constitución de una cierta sociedad y su modificación en el tiempo, la antropología cultural llama más la atención sobre las diferentes expresiones culturales. Es cierto que cada tipo de sociedad en cualquier momento de la historia es una **respuesta colectiva** frente a las necesidades y los problemas que se presentan. En un primer lugar estas necesidades y estos problemas son de índole económico, porque la satisfacción de alimentación, vivienda, seguridad y salud es prioritaria para poder llegar a niveles más elevados de vida. Pero a la par también se producen necesidades culturales y espirituales que requieren una cierta forma de organización social. Hay entonces una **relación dialéctica** entre la base socio-económica y las expresiones culturales y espirituales del hombre, y es esta relación que determina el tipo de sociedad.

De ahí que podemos distinguir los siguientes tipos históricos de sociedades:

a) La **sociedad primitiva** que está determinada por la caza y la recolección de alimentos en lo económico, y por la organización del 'clan' o 'tribu' en lo social. Este tipo de sociedad a menudo es animista en lo religioso y tiene relaciones muy estrechas con los antepasados. Su fin común es la sobrevivencia en condiciones muy precarias e inseguras.

b) La **sociedad agrícola** que se organiza en torno al cultivo de la tierra para la producción de alimentos. Esta sociedad ya mantiene relaciones comerciales (trueque) y personales (matrimonios exógenos) con otras sociedades. Todavía no existe el concepto de propiedad privada de terreno, sino de usufructo por trabajo.

c) La **sociedad esclavista** que mantiene una organización a través de la división de trabajo entre esclavos que aportan todo lo imprescindible para vivir, y señores que disfrutan los frutos de este trabajo y se dedican a 'cosas espirituales'. La sociedad esclavista considera a los esclavos como 'sub-hombres' que no tienen ningún derecho.

d) La **sociedad feudal** que mantiene una organización de clases, concediendo a los sirvientes y campesinos un cierto grado de autonomía, siempre y cuando cumplan con sus deberes de trabajo e impuestos. Es una sociedad sumamente jerárquica y corresponde a la cosmovisión medieval de posiciones fijas y eternas, predestinadas por Dios.

e) La **sociedad aristocrática** que está constituida sobre el poder por herencia de una clase electa y una mayoría que carece de facultades políticas. La sociedad aristocrática puede ser **monárquica** cuando una sola persona (un rey o una reina) gobierna sobre los ciudadanos, u **oligárquica** cuando es un grupo de personas (la clase alta, algunas familias, etc.) que gobierna. La **plutocracia** es aquella forma aristocrática en donde gobiernan las personas adineradas o económicamente poderosas.

f) La **sociedad capitalista** que consiste básicamente de dos clases, la de los que poseen los medios de producción (capitalistas) y la de los que venden su fuerza de trabajo y no poseen medios de producción (proletarios). Este tipo de sociedad está caracterizada por una división muy fuerte del trabajo, y por una desigualdad económica muy acentuada.

g) La **sociedad socialista** que considera la propiedad social de los medios de producción como fundamental, queriendo construir una sociedad equitativa y justa con una democracia económica. En lo político la sociedad socialista puede tener rasgos democráticos como oligárquicos o dictatoriales.

h) La **sociedad tecnocrática**, en donde la tecnología y los medios sociales de comunicación asumen gran parte de la decisión y normatividad ciudadanas. Este tipo de sociedad se produce cada vez más en los países desarrollados, a raíz de la cibernética y de la globalización de la información por satélites y otros medios de comunicación.

8.2.3. La familia

La familia es una **sociedad natural** debido al hecho que su objetivo principal corresponde a una necesidad natural del ser humano, o sea la propagación de la especie humana. Esta tarea comparte el hombre con los animales superiores que también se organizan en grupos pequeños de procreación; pero lo propio del hombre

consiste en la **educación** de los hijos dentro del marco familiar. La familia entonces no cumple solamente una tarea biológica (procreación), sino sobre todo un objetivo **social**.

El bien común de la familia entonces es la **procreación y la educación moral y humana** de los hijos, y así de todo el género humano. Así es la cuna de todo tipo de cultura, de valores humanos, éticos, espirituales y sociales. En la familia el ser humano aprende la socialización, es decir convertirse en un miembro valioso de la sociedad. Aunque existen diferentes tipos de familias (familias de núcleo, familias ampliadas, familias poligámicas, familias del clan, familias con un padre, etc.), sin embargo, es el primer lugar para que los niños puedan desarrollarse protegidos y queridos, antes de independizarse.

La familia es la **célula de la sociedad** en sentido biológico, ético y cultural. La familia es la sociedad más elemental y sirve como fundamento para el desarrollo del hombre como individuo y ente social. Es la primera experiencia para aprender los valores éticos como tolerancia, respeto, responsabilidad, honradez y generosidad. En la familia se adquiere un modo de vivir que es la cuna de cada cultura. Además la familia es una primera entidad económica, en el sentido productivo o consumptivo.

El núcleo originante de la familia es el **matrimonio** como convivencia legítima y estable de un hombre y una mujer formado por la unión de voluntades expresadas por el mutuo consentimiento. Las características del matrimonio son su unidad y su indisolubilidad, y su objetivo principal es la procreación y la ayuda mutua entre los cónyuges.

8.2.4. La sociedad civil

La sociedad civil es una agrupación de personas y familias que pueden alcanzar suficientemente los bienes que el hombre necesita. Cada tipo de sociedad tiene su propia organización política, por ejemplo en tribus, pueblos, imperios, estados-ciudades o hasta en estados-naciones. Sin embargo la sociedad civil no es lo mismo que el estado. Mientras el estado representa el orden político de un territorio determinado y de un número de ciudadanos, la sociedad civil representa un **orden civil** que busca conseguir el fin natural del hombre, que es su sobrevivencia y su felicidad.

Por lo tanto la sociedad civil despliega un sinnúmero de actividades y formas de organización para alcanzar estos fines; existen agrupaciones económicas (empresas, sociedades anónimas, cámaras de comercio etc.) para tratar de conseguir los medios necesarios para la vida de sus miembros. Existen clubes deportivos y culturales para cubrir la necesidad de diversión y formación. Y existen agrupaciones de interés muy diversas para lograr un nivel de felicidad y satisfacción del ser humano. Todas estas agrupaciones forman parte de la sociedad civil.

Cada sociedad civil tiene su propia dinámica de vida, sus patrones culturales, religiosos y económicos. Los miembros pueden juntarse en asociaciones, clubes y grupos según su finalidad específica; el marco de libertad e iniciativa depende del marco político y legal que presente el Estado. Este sólo da el marco general dentro del cual las personas pueden desplegar una gran cantidad de actividades para el desarrollo económico, cultural y social. Cuanto más autoritario sea el Estado (dictadura, aristocracia, oligarquía), menos activa la sociedad civil; y cuanto más democrático sea Estado, más desarrollada será la sociedad civil.

La sociedad civil no es una simple agregación de individuos como átomos sociales, sino una **unidad natural** que surge de la misma naturaleza humana. La familia no puede cumplir con todas las necesidades que tiene el hombre. Así la sociedad civil asume una responsabilidad en **lo económico**, es decir tiene que buscar caminos para producir todos los bienes necesarios para la sobrevivencia; en **lo cultural**, es decir en la formación general del hombre; en **lo ético**, o sea en la normatividad social de comportamiento y sanciones; en **la protección**, porque la familia sola no puede protegerse suficientemente contra eventos naturales, delincuencia, agresión exterior y enfermedades. Así la sociedad civil tiene la obligación de organizarse para conseguir los objetivos de cada uno de sus miembros.

En la sociedades modernas muchas de las preocupaciones de la sociedad civil se han delegado al Estado, convirtiéndolo en un 'estado de bienestar' o un 'estado social'. Este asume la jubilación, las pensiones, los seguros de enfermedad, la educación, la promoción cultural, etc. Todas estas tareas compitieron antes a la misma sociedad civil (p. ej. congregaciones religiosas, asociaciones de enfermos, clubes, etc.). Sin embargo, el Estado moderno no puede sustituir a la sociedad civil, que sigue siendo un espacio muy importante y poderoso de la vida social del hombre. El **orden civil** tiene mucha más adhesión entre sus miembros que el mismo Estado, porque este es una entidad bastante abstracta. La sociedad civil es una **unidad orgánica** que responde a nece-

sidades concretas y sentidas por las personas respectivas.

La sociedad civil es una expresión de la **libertad de expresión y de organización**, que es un derecho humano. Dentro del marco legal que pone el Estado, cada persona y grupo pueden organizarse y expresarse para un cierto objetivo. En este sentido la sociedad civil es la base imprescindible para el orden político; en la sociedad civil se forma un consenso con respeto a valores, costumbres y concepciones que después forman parte del mismo derecho político. En las democracias son sobre todo las agrupaciones civiles las que forman la 'opinión pública' y que llevan el debate sobre asuntos políticos. Los mismos partidos son parte de la sociedad civil, formados con el objetivo de diseñar la vida política de una sociedad.

Todas las organizaciones civiles tienen un **principio de autoridad** que contribuye a la dirección y adhesión del grupo. La autoridad normalmente es **natural**, es decir proviene de cualidades y características de las personas (inteligencia, poder físico, moralidad, experiencia, etc.) por las cuales se las elige para un cargo directivo. La autoridad depende de los mismos miembros; si ya no compagina con los objetivos de la asociación, se la remueve.

8.2.5. El bien común

El bien común es el **objetivo que une a todos los miembros** de una sociedad y determina el modo en que tienen que organizarse. Existen diferentes niveles de 'bienes comunes'.

El bien común **trascendente** es la **finalidad última buscada por una sociedad**; así un club deportivo tiene el bien común trascendente de promover la salud, la condición física, etc.; el ejército tiene el bien común trascendente de defender a las personas y el territorio nacional; la universidad tiene el bien común trascendente de promover la ciencia y formar a los estudiantes.

El bien común **intrínseco** es la adecuada ordenación entre las partes para lograr el objetivo trascendente. Así la organización de un club, de la universidad o del ejército es el bien común intrínseco. El orden interno de una sociedad puede ser adecuado (en este caso se habla de una 'buena' universidad, etc.) o inadecuado para el fin trascendente.

El bien **particular** es un objetivo que se refiere sólo a un individuo. Cada estudiante de la universidad tal vez tiene otro objetivo y a veces ni coincide con el bien común trascendente e intrínseco. Alguien puede estar en la universidad para matar el tiempo o por prestigio. Los bienes particulares no son comunes, pero pueden convertirse en estos cuando un número de individuos coincide en sus bienes particulares que se vuelven bien común. Por ejemplo, si muchos individuos quieren jugar fútbol, se constituye un club con este fin común.

El **fin común trascendente** de la sociedad civil en general es la **felicidad humana**. Esta no es una calidad común sino de los individuos de una sociedad; es el individuo quien es 'feliz' o 'infeliz', pero no una sociedad en general. La sociedad sólo **ayuda** a conseguir este fin para un número máximo de sus miembros. Este fin es la causa del orden interno (fin intrínseco). Por lo tanto la felicidad humana en sus diferentes expresiones determina el tipo de sociedad que se quiere construir. Si la felicidad humana se concibe en primer lugar como 'placer', entonces la sociedad se dirige y orienta hacia este fin, aportando a lo máximo en bienes de consumo y diversión. Si se concibe la felicidad humana como 'madurez espiritual', la sociedad enfatizará mucho más la cultura, la religión y el diálogo.

El último fin común trascendente es **Dios** como ente absoluto. Aunque una sociedad no esté dirigida directa e inmediatamente hacia este fin, sin embargo su finalidad puede contribuir indirectamente para alcanzar el último fin. Los bienes comunes temporales comprenden la serie de bienes cuya posesión posibilitará al hombre su perfección temporal en su vida. Estos bienes son bienes **útiles** (habilidades, riquezas, conocimientos, propiedad), **deleitables** (deporte, descanso, cultura) u **honestos** (religiosos, morales e intelectuales).

Existe entonces una **jerarquía de bienes** según su orden y primacia. Un bien instrumental sirve para llegar a otro bien, y un bien temporal tiene que ser orientado hacia el último bien trascendente. Un bien está más alto en la jerarquía cuando más contribuye al bien común de la felicidad del hombre en sentido integral. Así por ejemplo la vida es un bien mayor que la comodidad de vivir, porque quitando la vida se quita toda posibilidad de conseguir la felicidad temporal, pero quitando la comodidad todavía hay otros caminos para conseguir la felicidad. La jerarquía de los bienes es fundamental para el balance ético.

8.3. El orden político

La misma sociedad civil y todo el orden social se quedarían en el aire si no hubiera una instancia de gobierno que resume las funciones de la sociedad civil y las ordena hacia la consecución del bien común de to-

da la sociedad. Las diferentes agrupaciones y organizaciones a veces tienen objetivos muy dispersos y necesitan una entidad de 'concertación' y de ordenamiento legal para el buen funcionamiento de una cierta comunidad. Este orden instalado por los miembros de una sociedad se llama 'orden político'.

8.3.1. El Estado

Aristóteles ha concebido al hombre como un 'ente político' (*zoon politikón*); el término 'político' viene de *polis* lo que significa 'ciudad'. Las primeras organizaciones 'políticas' se establecieron en las ciudades como centros de comercio, derecho y cultura. Durante muchos siglos, el área rural no fue considerada como ámbito político; la estructura política se limitaba a las ciudades. En parte todavía existe esto en países como el Perú, donde hay una ausencia notoria de poder y orden político en el campo.

El término '**estado**' surge recién a comienzos del siglo XVI para designar a las comunidades políticas. Antes las entidades políticas eran las ciudades, los imperios, las familias reales, las señorías feudales y otras. El surgimiento del 'estado' moderno no coincide con la existencia de naciones.

La 'nación' no es un concepto político, sino etnológico; es decir se refiere a un pueblo que tiene rasgos comunes en cuanto a idioma, religión, cultura, costumbres y normas. Los estados modernos no siempre han respetado estas condiciones étnicas de la nación, queriendo implantar una entidad supra-nacional. El surgimiento del nacionalismo y de tendencias separatistas en los siglos XIX y XX nos hacen entender que no se puede construir entidades políticas sin considerar las condiciones étnicas.

El Estado es una agrupación humana lo suficientemente amplia, y provista de la organización y autoridad necesarias para procurar el bien común en toda su extensión. Esto no significa que un estado siempre sea **autárquico** (autosuficiencia económica); en los tiempos modernos casi es imposible la 'autarquía' estatal, debido al incremento de las necesidades de la población. Cada Estado tiene relaciones de comercio exterior y no puede abastecer completamente a su población con recursos propios. Pero el concepto de 'Estado' sí implica su **autonomía o soberanía**.

La soberanía significa que el Estado es la máxima autoridad dentro de los límites territoriales y sobre las personas que viven dentro de este marco. El Estado es autónomo en el sentido que es el **propio legislador** para todos sus asuntos internos ('autonomía' significa: 'tener su propia (*auto*) ley (*nomos*)). La soberanía estatal sólo se ve relativizada por el Derecho Natural, los Derechos Humanos y el Derecho Internacional.

Sobre el **origen del Estado** existen muchas teorías que vamos a presentar en el capítulo 8.4. Filosóficamente el Estado siempre surge de una condición antropológica; por lo tanto es fundamental y decisiva la concepción del hombre que está detrás de la teoría política.

8.3.2. Formas de gobierno

Aunque la existencia de una organización política es universal y transtemporal –en todas las culturas y en todos los tiempos la hubo–, sin embargo, existen muchas **formas políticas de gobierno**. En la tradición, desde Aristóteles existen tres formas clásicas: la monarquía, la aristocracia y la democracia.

8.3.2.1. La monarquía

La monarquía es aquella forma de gobierno en la cual una sola persona (*monas:* 'uno' y *arché:* 'principio, gobierno') ejerce el poder político. La plena autoridad está concentrada en esta persona que puede gobernar directa o indirectamente. La monarquía tradicional fue concebida como paralela con la jerarquía (*hieros:* 'sagrado' y *arché:* 'gobierno') eclesiástica y teológica y legitimada muchas veces por razones teológicas.

Existen diferentes formas de monarquías, según las características del gobernador y su organización. En la **monarquía real**, es básicamente una familia que hereda el poder, sea matrilinear (reina) o sea patrilinear (rey). Hoy en día la monarquía se ha integrado en gran parte a la democracia y se ha convertido en **monarquía constitucional** (Gran Bretaña, España, Países Bajos, Suecia, etc.). Cuando el poder es asumido por usurpación la monarquía se vuelve **dictadura** que puede ser **tiránica** cuando el usurpador ejerce su poder con mano férrea en contra de la población, **militar** cuando el jefe del ejército (general) gobierna con respaldo de las fuerzas armadas, **popular** cuando el mismo pueblo delega todo el poder a un líder, y **teocrática** cuando el gobernante justifica su poder por una norma teológica.

En las democracias modernas también hay principios monárquicos, sobre todo en las democracias presidencialistas. Ahí el Presidente es el 'monarca', representando al pueblo y resumiendo el poder ejecutivo, encomendado por el pueblo en las elecciones. Sin embargo, existen muchas formas de censura, tanto por la Consti-

tución, el Parlamento o la protesta civil, que no existen en una monarquía pura.

8.3.2.2. La aristocracia

La aristocracia es aquella forma de gobierno en donde **un grupo de personas** asume el ejercicio del poder. Esta forma fue propuesta por Platón como la mejor, porque son los 'mejores' (*aristoi*) los que gobiernan, si es posible los mismos filósofos. Pero el 'Estado ideal' platónico muy rápidamente se convierte en asunto de intereses, y no de calidad moral e intelectual. En la Antigua Roma fueron sobre todo las personas adineradas que han asumido como senadores el poder político. Y hasta el siglo XVIII el derecho a votar y ser elegido dependía sobre todo de la propiedad privada y de la riqueza.

La aristocracia muchas veces se ha juntado con la monarquía para poder gobernar en la 'sombra' de un rey o una reina. Así la aristocracia francesa antes de la revolución era una **aristocracia real** en la cual el poder se heredaba dentro de una misma familia. En una aristocracia pura, los ciudadanos no tienen ningún derecho político y son sometidos a las decisiones de los gobernantes. En el **feudalismo** el principio aristocrático se expande a lo económico, imponiendo tributos y trabajo forzado a los no-libres.

Una forma moderna de la aristocracia es el gobierno de un partido político único a través de una junta que podría denominarse **partidocracia** (Cuba, China). Otra forma menos visible y no oficial es la **tecnocracia**, en donde las decisiones políticas son tomadas por un equipo de especialistas y con criterios técnicos.

8.3.2.3. La democracia

La democracia es aquella forma de gobierno en donde el 'pueblo' (*demos*) ejerce el poder mancomunadamente. La democracia tiene su origen en la Antigua Grecia, pero recién en los siglos XIX y XX se ha realizado en su propia esencia y en la mayoría de los estados. La **democracia griega** en el fondo no era una democracia, sino una forma aristocrática masiva, porque muchas personas no eran consideradas 'ciudadanos', y por lo tanto no podían participar en el poder político. Esto fue el caso con los esclavos, foráneos, mujeres e insolventes.

En los siglos XVII y XVIII la idea democrática se instaló a raíz de la Ilustración y del Racionalismo. Esta idea se expresó en los tres valores fundamentales de la Revolución Francesa: **libertad, igualdad y fraternidad**. Sin embargo hasta en nuestros días este tipo de democracia se quedó a medias. Al inicio sólo las personas con títulos de propiedad, con una cierta riqueza o una empresa propia fueron considerados como 'ciudadanos'. Además durante mucho tiempo el pueblo indígena, las personas no-letradas y las mujeres en general fueron excluidas del ejercicio político. La democracia plena recién en la actualidad está imponiéndose en la mayoría de los estados, pero sin contemplar lo económico.

Existen diferentes tipos de democracias, según la forma de organización y la manera de gobernar. La **democracia directa** da el mayor peso al ciudadano con las posibilidades de referéndum, censura e iniciativa; la **democracia representativa** (parlamentarismo) delega el poder del pueblo a cámaras políticas por elecciones; la **democracia presidencial** (presidencialismo) delega este poder a una sola persona bajo una Constitución política. Además, se puede distinguir entre una **democracia formal** que garantiza en la teoría todos los mecanismos democráticos, pero que en la práctica no pueden ser ejercidos por falta de recursos, conocimientos u otros; y una **democracia real** en donde el pueblo realmente tiene posibilidad de gobernar por canales establecidos.

Como la democracia es la forma más avanzada y ampliamente conocida de gobierno, vamos a tratarla a fondo en un capítulo aparte (8.5.).

8.3.3. Funciones del Estado

La **finalidad** general del Estado consiste en procurar el bien común de la sociedad y vigilar sobre su realización.

Las funciones concretas se diseñan de acuerdo al tipo de economía que quiere realizar una determinada sociedad.

8.3.3.1. El liberalismo extremo

En un **liberalismo extremo** (liberalismo de Manchester – 'ultra-liberalismo') la única función del Estado en lo económico consiste en una legislación adecuada para garantizar el funcionamiento libre del mercado. El liberalismo defiende la tesis de que el mercado se regulariza por sí mismo (la 'mano invisible'), cuando uno hace funcionar sin restricciones la ley de demanda y oferta. El Estado no debe intervenir en nada ('no-intervencionismo'), más bien tiene que 'des-regularizar' todo aquello que impide la libre competencia (subsidios, aranceles, leyes laborales).

Todos los bienes y servicios deben ser privatizados para no distorsionar el mercado; eso significa que también servicios como salud, educación y seguros son sometidos a la ley universal de demanda y oferta. El Estado no es un poder económico, sino más bien un legislador que pone los fundamentos como marco necesario para un funcionamiento perfecto de la economía del mercado libre. Así el Estado bajo un liberalismo extremo vigila sobre todo la **libertad individual** como Derecho Humano (libre comercio, expresión libre, mobilidad libre, un mundo sin fronteras etc.), pero no fomenta mucho los derechos sociales (educación, salud, protección, empleo etc.).

La función del Estado liberal entonces es doble: garantizar el funcionamiento de un mercado libre, y sancionar todas las infracciones a las libertades individuales. El Estado liberal no tiene interés en barreras nacionales (aranceles, visas), ni en subsidios para algunos productos (agricultura, minería) o servicios (educación, salud). En este sentido la función de **defensa** se refiere sobre todo a lo económico; el Estado tiene que defender los intereses propios de la economía nacional cuando esta corre el peligro de caer bajo el control de otro poder, o sea interno o externo. En principio el liberalismo no conoce territorio nacional, porque su afán principal es la expansión y la conversión de las economías nacionales en una sola economía mundial, dirigida por la libre dinámica de oferta y demanda.

Es obvio que este afán puede ser incompatible con intereses nacionales, y así el liberalismo extremo necesariamente tiene que modificarse (proteccionismo, embargos, aranceles etc.). El liberalismo extremo sólo existe en la teoría, es decir bajo condiciones de laboratorio, en donde no hay patriotismo, racismo, desigualdad socia, pobreza, etc. En la práctica el mercado libre no produce por sí mismo justicia social e igualdad, porque nunca existen condiciones igualitarias entre todos los participantes en el mercado. Si por ejemplo el Perú entra sin ninguna protección a la libre competencia del mercado mundial, siempre tiene que canjear materia prima (barata) por productos tecnológicos (caros) con un saldo muy desventajoso.

8.3.3.2. El liberalismo moderado

La teoría liberal (Smith, Ricardo) sufrió muy pronto en la realidad ajustes sustanciales, por la injusticia social que producía (la explotación de los trabajadores, las hambrunas etc.) y por la acción de los movimientos sindicales que surgieron por esta razón. Cada vez más se mostraba que el Estado –dejando toda la responsabilidad económica al mercado libre– no podía cumplir su finalidad principal de procurar el bien común de sus ciudadanos. Los grandes movimientos sindicales y sociales en el siglo XIX llevaron a modificaciones sustanciales en la teoría liberal de Manchester.

Ahora el Estado no sólo tiene la función de vigilar sobre el funcionamiento del mercado libre, sino también corregir las consecuencias anti-humanas y asociales de un 'capitalismo salvaje'. Así la compete al Estado legislar con respecto a **derechos sociales** como son los derechos laborales (jornada, sueldos, seguros, vacaciones, etc.), derechos culturales (educación, medios de comunicación), derechos físicos (salud, integridad física) y derechos jurídicos (defensa, igualdad). Para salvaguardar estos derechos el Estado necesariamente tiene que **intervenir** (intervencionismo) en la dinámica de oferta y demanda, es decir tiene que sacar algunos sectores del funcionamiento del mercado libre (educación, salud, industrias, claves, comunicación, etc.).

Así el Estado se convierte en parte en **empresario** que maneja empresas estatales con el fin de poder garantizar un mínimo de justicia e igualdad social entre sus ciudadanos. Sin embargo, sólo asume una función complementaria con respecto a la economía, respetando la libre competencia y las leyes del mercado, siempre y cuando no perjudican la soberanía y los intereses nacionales. Así el Estado puede subsidiar ciertos sectores como la agricultura o proteger con aranceles elevados los productos internos.

8.3.3.3. El Estado social

A raíz de los movimientos sociales del siglo XIX y de los Derechos Humanos, en el siglo XX se produjo una **economía mixta** (Keynes), que daba lugar a una concepción nueva del Estado. Ahora lo económico ya no es asunto de una 'mano invisible' o del consorcio del capital, sino también del Estado, porque este es responsable para el bienestar de sus ciudadanos. De ahí surge la concepción del **Estado del bienestar** (welfare state), que se implanta fuertemente en los países desarrollados después de la Segunda Guerra Mundial.

La economía mixta (o economía social de mercado) apunta a un equilibrio entre la libre competencia del mercado y la planificación por parte del Estado. Esta planificación es necesaria por los diferentes problemas sociales (desempleo, maternidad, estudios, etc.) que no puede resolver la doctrina liberal. El Estado no solamente es intervencionista, sino diseñador de lo económico.

La función principal del Estado ahora es procurar el **bienestar social** de sus ciudadanos, y la vigilancia sobre estos Derechos Sociales.

El **Estado social** asume entonces toda la responsabilidad en relación a lo que no es productivo, es decir para los costos de reproducción. Así asume la educación pública con la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza, los seguros para salud, invalidez, jubilación y pensiones, desempleo y maternidad; subsidia los servicios públicos como transporte y medios de comunicación; apoya los estudios con becas y da incentivos a los padres con hijos. Todo este esfuerzo sirve para llegar a un equilibrio más justo entre los diferentes estamentos de la sociedad, tomando en cuenta que no todos pueden participar en el proceso de producción (niños, inválidos, madres, jóvenes, ancianos).

El Estado social presupone una recaudación muy elevada de impuestos y tributos para poder afrontar todos estos gastos. Esto se realiza sobre todo a través de la producción y de la circulación de bienes (impuestos a la venta), lo cual produce una cierta incompatibilidad entre el Estado y el empresariado, que se expresa por huelgas, paros y procesos judiciales con respecto al campo laboral. El mercado libre se ve limitado por un sinnúmero de leyes y disposiciones que pretenden proteger los intereses de los débiles en la sociedad. Así ya no es tanto la libertad individual (sobre todo en lo económico), sino el bienestar social que está en primer lugar.

8.3.3.4. El Socialismo

El Socialismo ni es una doctrina filosófica, ni una concepción del Estado, sino una teoría económica. El socialismo se opone al liberalismo de tal manea que pretende una distribución equitativa de los bienes en lugar de la libre competencia del mercado. Dentro de una economía socialista, el Estado asume un rol **protagónico** en lo económico; el no solo es propietario de los medios de producción (tierra, materias primas, maquinaria, fábricas, etc.), sino también planifica la misma producción según las necesidades reales de la sociedad, y no la deja a la suerte del juego de demanda y oferta.

El Socialismo pretende socializar los **medios de producción** para realizar una distribución más justa y equitativa de los bienes, porque estos producen plusvalía y riqueza y llevan en el caso de la privatización a una explotación de los obreros y una acumulación fuerte de capital en las manos de algunos. Así el Estado se convierte en empresario principal, contribuyendo a la producción de todos los bienes básicos; a la vez asume todos los costos sociales de educación, salud y seguros sociales. No necesita impuestos o tributos, porque todos sus ingresos provienen de la misma producción.

El Socialismo respeta a lo máximo los derechos sociales, pero limita muchas veces los derechos individuales como es la libertad comercial o la expresión libre. Sin embargo, existen diferentes tipos de socialismos según la 'filosofía' que esta detrás. El socialismo **marxista** se entiende como un paso a la sociedad comunista y se establece como 'dictadura del proletariado' con la vanguardia del partido único. Así la democracia en lo económico se ha convertido en lo político en dictadura (el 'socialismo real' del Este). Un socialismo cristiano se fundamenta en los valores cristianos de solidaridad, humanidad y justicia y quiere defender los derechos de los débiles e improductivos de una sociedad. Muchos de los conventos cristianos tienen una economía socialista. Existen otros tipos de socialismo vernaculares, como el socialismo incaico en el Perú, el socialismo **sandinista** en Nicaragua, el socialismo **allendista** en Chile, el socialismo **arabista** en Egipto etc.

Como el Estado asume una gran cantidad de responsabilidades económicas, también se habla de un **estatismo**. Todos los medios de producción deben ser nacionalizados, desde la minería hasta los bancos, la agricultura y la producción industrial. Para controlar esta empresa gigantesca se requiere un **plan** determinado de producción y empleo; por lo tanto se habla también de una economía de plan'. Esto lleva necesariamente a una **burocracia estatal**.

Muchos de los logros del moderno estado social se deben en parte a las reivindicaciones socialistas y sindicalistas del siglo XIX. La forma de gobierno en un sistema socialista no necesariamente tiene que ser dictatorial u oligárquica; también existe un **socialismo democrático**.

8.3.3.5. Resumen

Las funciones del Estado difieren mucho según el modelo económico que esta promueva. El gran dilema se da entre justicia social y libertad individual, es decir entre los Derechos Sociales y los Derechos Individuales. Vemos el resumen siguiente:

	LIBERALISMO EXTREMO	LIBERALISMO MODERADO	ESTADO SOCIAL	SOCIALISMO
FUNCIONES PRINCIPALES DEL ESTADO	Garantizar el funcionamiento del mercado libre	Afrontar los problemas sociales	Vigilar sobre el respeto de los derechos sociales	Distribución equitativa de los bienes
FUNCIONES ADICIONALES DEL ESTADO	De regular producción y comercio	Legislación laboral y tributaria	Garantizar los servicios básicos para todos	Planificación de la producción
JUSTICIA SOCIAL/ DERECHOS SOCIALES	Ningún énfasis	Respeto mínimo	En equilibrio con la libertad individual	Realización plena
LIBERTAD INDIVIDUAL/ DERECHOS INDIVIDUALES	Respeto máximo	Limitación en algunos casos	En equilibrio con la justicia social	Muy restringida

8.3.4. La Ley Civil

La Ley Civil es la normatividad promulgada por la autoridad que tiene a su cargo la comunidad para poder alcanzar el bien común. En este sentido la ley civil es **ley humana positiva**, impuesta (del latín *ponere*) y promulgada por una autoridad humana. Se diferencia de la ley natural que está inscrita en la naturaleza humana, y de la ley divina que puede ser positiva cuando es manifestada sobrenaturalmente, o natural cuando es manifestada a través de la creación.

La Ley Civil necesariamente está fijada por escrito en un código que se llama normalmente **constitución política** o **ley fundamental**, y sus aplicaciones más concretas son las **leyes civiles específicas**, acompañadas por un **código penal** para las sanciones. Debido a su promulgación por parte de la autoridad política, la ley civil puede ser modificada o reemplazada de acuerdo a las indicaciones de la misma ley. En las democracias modernas existen mecanismos para las modificatorias de la ley civil, sea directamente por el referéndum y la iniciativa popular, sea indirectamente por el poder legislativo (parlamento).

La Ley Civil presupone y resume la **ley natural**; no puede estar en contra de ésta, sino más bien tiene que dar a conocerla mediante preceptos concretos y conclusiones extraídas. La ley natural por sí misma no es suficiente para establecer un orden social, porque necesita una aplicación a las circunstancias concretas y coyunturales de una sociedad. Esto es una de las funciones de las leyes humanas civiles, considerando así los casos específicos que se producen en un determinado Estado. Sin embargo, también la Ley Civil requiere una interpretación y actualización por parte de los encargados de la jurisprudencia (abogados, fiscales) para poder aplicarla a todas las situaciones posibles en una sociedad.

La Ley Civil expresa una **normatividad ética mínima** porque tiene que reflejar los valores éticos de la gran mayoría de los ciudadanos. No puede contener una normatividad ética máxima como los propone por ejemplo la moral cristiana, porque la sociedad es una entidad pluralista y pluriforme, en donde están vigentes diferentes sistemas de valores y de normatividades. Por esta razón puede darse el caso de que hay incompatibilidad entre una cierta normatividad ética (por ej. la cristiana) y la normatividad de la ley civil, es decir entre moralidad y legalidad (p. ej. en el caso del 'aborto'). La Ley Civil resume el máximo denominador común de los ciudadanos, que es lo que expresa la ley natural, los Derechos Humanos y la **ley de la costumbre** específica de una sociedad.

La Ley Civil tiene tanto un poder **directivo** como **coactivo**. Dirige el comportamiento del hombre hacia lo que es bueno y lo que fortalece la comunidad, enseñando el orden establecido por la autoridad legislativa. De otro lado también induce a la práctica de la virtud mediante la amenaza y el castigo. Necesariamente tiene que ser complementada por un sistema de sanciones para las infracciones (código penal), que a su vez requiere condiciones para su aplicación y realización (policía, cárceles, etc.).

La Ley Civil tiene que ser **universal**, es decir valer para todos los miembros de una sociedad sin excepción. No existen espacios 'sin ley', ni personas exceptuadas de su aplicación; la inmunidad para algunos representantes políticos (presidente, parlamentarios, diplomáticos) sólo vale para ciertos tipos de infracciones. También la Ley Civil tiene que ser aplicada **equitativamente**, sin consideración de clase, sexo, raza, edad ni posición social. Las leyes civiles cuando están de acuerdo con la ley natural, obligan en conciencia; pero este no es el caso cuando se trata de leyes injustas. Aquí puede darse una resistencia civil legítima (p. ej. en dictaduras), porque la ley natural (y divina) está por encima de la Ley Civil, y por lo tanto existe obligación moral de seguir la propia conciencia moral.

8.3.5. Separación de poderes

En las sociedades democráticas –sean presidencialistas o parlamentarias– existe una separación de poderes políticos, en contraste con los regímenes dictatoriales, oligárquicos monárquicos. La separación de poderes pretende evitar la **arbitrariedad** del gobierno, limitar el **poder** y **corregir** mutuamente las gestiones de los poderes. Así se evita que el mismo gobierno sea juez y parte, promulgando las leyes y ejecutándolas a la vez.

Los tres poderes separados por instancias distintas son el poder **Legislativo**, el poder **Ejecutivo** y el poder **Judicial**.

El **Poder Legislativo** tiene la capacidad de promulgar leyes que regulan la actividad de los ciudadanos en orden al bien común. En una democracia es el pueblo mismo que tiene esta capacidad, aunque la puede delegar a representantes (parlamentarios) por medio de elecciones. Según el sistema democrático de que se trate, el poder legislativo puede ser unicameral o bicameral (senadores y diputados). La legislación concreta se orienta a la constitución política aprobada normalmente por el soberano. El Poder Legislativo es el más fundamental porque los dos siguientes dependen de él.

El **Poder Ejecutivo** lleva a la práctica (es decir: ejecuta) lo que prescriben las leyes por medio de la administración pública. Está asumido por el Gobierno en sentido estricto, cuyos representantes pueden ser presidentes, ministros o cancilleres. El Poder Ejecutivo corresponde a la potestad coactiva, sin la cual no podría mantenerse un orden justo de convivencia. Por lo tanto dirige una fuerza pública de protección y defensa (policía, ejército) o delega estas funciones a representantes de estas organizaciones.

El **Poder Judicial** resuelve los conflictos entre los ciudadanos, aplicando las leyes correspondientes (justicia civil) y pronuncia sentencias penales contra los infractores de estas leyes (justicia penal). El Poder Judicial no puede modificar ni abolir leyes; pero con su aplicación e interpretación puede contribuir a que se cambien algunos aspectos en la legislación.

8.4. Teorías sociopolíticas

En el transcurso de su historia, la Filosofía ha hecho diferentes esfuerzos para aclarar la estructura sociopolítica desde sus bases, es decir desde los fundamentos metafísicos y antropológicos. Muchas de estas teorías han influido en el desarrollo político concreto, en la modificación de los diferentes sistemas, y han contribuido para que se realicen las formas políticas que tenemos en la actualidad. Por esta razón es imprescindible conocer más de cerca las diferentes teorías filosóficas sobre la dimensión social y política del hombre en la historia.

8.4.1. La utopía platónica

Platón ha sido uno de los primeros filósofos que ha diseñado toda una teoría política en su obra <<La República>> (*politiké*). Su visión de un **estado ideal** se fundamenta tanto en su metafísica (idealismo objetivo) como en su psicología (resp. antropología). Platón es el primero de una larga tradición que enfoca el momento **utópico** de la sociedad. La utopía (del griego: *u* [no] y *topos* [lugar]) quiere diseñar un contra-ejemplo de sociedad como ideal heurístico que hay que intentar a realizar en un futuro. Las utopías en la historia siempre han sido una gran fuerza para salir del *statu quo*, es decir de la realidad deficiente e imperfecta.

Según Platón, el estado ideal tiene que apunta en última instancia a la verdad absoluta del 'reino de las ideas' y no sólo quedarse en el ámbito de la administración de los bienes. Por lo tanto no es la democracia la forma política ideal, porque sólo un número muy limitado de personas conoce la verdad, y el resto se contenta con la apariencia. Así son estos pocos (*óligos*), que a la vez son los mejores (*aristhos*), los que tienen que asumir la función de gobernar. Entonces el estado platónico es a la vez una **aristocracia** y una **oligarquía**. Según Platon la democracia ignora los diferentes carismas y habilidades que tienen los hombres y presupone una igualdad donde en realidad no la hay. Así los hombres nunca llegan a la verdad, porque ésta no es asunto de una mayoría, sino de un esfuerzo intelectual específico que sólo unos pocos pueden realizar.

Estos pocos y mejores son los **filósofos** que tienen que gobernar el pueblo porque conocen la verdad y el bien, y pueden guiar a los demás hacia esta finalidad. El filósofo-gobernador no abusa de su poder, porque tiene criterios éticos y lógicos en vez de intereses particulares. Aparte de la clase filosófica y gobernante (que corresponde a la parte intelectiva del alma) existen todavía dos clases inferiores que tienen sus propias tareas para el bien común.

La clase de los **guerreros** tiene la tarea de defender el pueblo contra peligros externos, como también de mantener el orden interno. Para esta clase Platón previó una selección genética a través de matrimonios selectos entre los mejores. No habría familias convencionales, sino una educación compartida entre todos los miembros de esta clase.

La clase de los **trabajadores** tiene la tarea de aportar todo lo necesario para la vida de las dos clases superiores y de sí mismos. Es la base económica, los que trabajan como agricultores y obreros en la industria básica.

Cabe mencionar que debajo de estas tres clases todavía existen los esclavos, que ni eran considerados como seres humanos.

8.4.2. El 'hombre político' de Aristóteles

El discípulo más famoso de Platón no está muy contento con las ideas utópicas de su maestro; le parecen demasiado lejos de la realidad. Fiel a su empirismo y realismo filosófico él prefiere una descripción más auténtica del origen de las estructuras políticas. Según Aristóteles el estado surge de la comunidad de la casa (*oikos*), es decir de la relación entre varón y mujer, amo y esclavo. Por lo tanto es la **economía** (*oikos* y *nomos* [ley]) la base de todo quehacer político y de la estructura social.

El hombre es por propia naturaleza un **ente político** (*zoon politikón*), un ente que vive con otros y se organiza para poder vivir. El Estado (la *polis:* 'ciudad organizada') se origina entonces por la necesidad de la sobrevivencia, pero existe después con la finalidad de una vida perfecta. La *polis* es autárquica y no necesita el comercio externo; la economía es el arte de garantizar esta autarquía, para que sus ciudadanos puedan vivir sin preocupaciones materiales y dedicarse a buscar una vida perfecta.

Según Aristóteles la existencia de señores y esclavos se debe a la misma naturaleza. Las personas que pueden prever las cosas por medio de su intelecto, son destinados por la naturaleza a gobernar y dominar; y las personas que pueden realizar lo previsto por medio de su fuerza física, son destinados por la naturaleza a ser gobernadas y dominadas. Así tanto la dominación como la esclavitud son necesarias y útiles tanto por la razón como por la experiencia. Aristóteles también rechaza la democracia como la mejor forma política, pero tampoco afirma la aristocracia como lo ha hecho Platón. Para Aristóteles el 'poder de la *polis*', es decir la **ciudad organizada**, es la mejor forma de gobierno. Se sobreentiende que los esclavos no forman parte de esta estructura.

Cabe mencionar que la economía, como una función principal del Estado, tiene que ser sobre todo un 'arte de adquisición' de bienes. Pero a partir de esta forma original del trueque se da muy rápidamente la necesidad del dinero como **medio de cambio** de bienes. De ahí surge 'arte de adquisición' del dinero, que es algo anti-natural según Aristóteles. Pero lo más perverso se produce cuando el mismo dinero procrea más dinero a través de los intereses. Así Aristóteles ya era en su tiempo un crítico duro de los métodos capitalistas de acumulación.

8.4.3. La teocracia medieval

La filosofía medieval trata de elaborar una síntesis entre la filosofía antigua y el cristianismo. Una de las cuestiones más difíciles es el problema de la naturaleza del estado 'seglar' frente al reino eterno de Dios. Los primeros cristianos se opusieron tenazmente al Imperio Romano, pero después de Constantino (siglo IV), la religión cristiana más y más se adoptó al régimen político. **San Agustín** elaboró toda una teología política en su obra *De Civitate Dei* (la Ciudad de Dios). Según él existen paralelamente dos reinos, un reino humano que es el estado político, y un reino de Dios que es el reino espiritual. Los dos no tienen nada que ver uno con otro, sino más bien se excluyen mutuamente. El estado no tiene ninguna función en la historia de la salvación.

Este dualismo se convierte en la escolástica en una superposición del orden teológico sobre el orden político de tal manera que el poder eclesiástico instaura y mantiene el poder político. El régimen político depende en última instancia de Dios mismo; esta concepción **teocrática** ('Dios gobierna') refleja la cosmovisión medieval con su jerarquía de todos los entes. El Estado no tiene autonomía, ni es soberano, sino depende de la voluntad divina a través del régimen eclesiástico (Papa). La Iglesia instala el poder político ('investidura') por razones teológicas; así los gobernantes tienen su función y poder 'por gracia de Dios'.

Así la filosofía medieval justifica el **modelo feudal** como el modelo más adecuado al orden establecido por Dios, conforme a la jerarquía eclesiástica. Dios es como el máximo 'Señor feudal', y el Rey es su representante en la tierra para gobernar sobre lo temporal, y el Papa para lo eterno. La jurisdicción de este estado proviene directamente de la revelación sobrenatural de Dios, es decir de las leyes teológicas. El orden político –una aristocracia vertical– no debe ser modificado, porque corresponde con el lugar natural por nacimiento (y querido por Dios) de cada individuo. Así también se justificó la esclavitud y la obediencia de los sirvientes frente a sus señores.

8.4.4. El maquiavelismo

El Renacimiento rompe con la teocracia medieval y considera la política como un espacio propio y ajeno a lo teológico, y por lo tanto con sus propios mecanismos y criterios. Niccolo Maquiavelo es uno de los primeros que separa la ética de la política. Según él el manejo político no tiene que orientarse por principios éticos, como lo habían concebido los griegos y los filósofos medievales; más bien es el **poder político** un asunto más-allá de lo ético.

Maquiavelo concibe la política como un juego de poder, en el cual el fin justifica todos los medios. Para llegar al poder y mantenerlo, uno tiene que engañar, romper su palabra, imponerse con fuerza bruta y hasta matar si es necesario. El Estado no se fundamenta sobre la justicia, sino sobre **el poder y la violencia**. Según Maquiavelo los hombres son por naturaleza egoístas. La estabilidad política se debe al temor de los ciudadanos frente al gobernador y su poder. El gobernador maquiavélico usa cada medio e instrumento para imponer su poder.

Aquí la filosofía se ha vuelto **pragmática**, porque no son principios metafísicos o antropológicos que determinan la naturaleza del estado, sino la lucha por el poder. Para superar el caos originado por el egoísmo de los hombres, se necesita una mano dura que no se deje dirigir por principios éticos, sino por la violencia. Desde ahí la política se convierte más y más en un 'juego sucio' sin limitaciones éticas, en donde el más astuto y brutal sobresale y gobierna a los tímidos y tontos.

8.4.5. Hobbes y la teoría de la sociedad burguesa

En el siglo XVI hay varios pensadores que tratan de poner los cimientos filosóficos para el Estado moderno. Bodin formula la concepción de la **soberanía estatal**; Grotius basa la política sobre el **derecho natural**, y Hobbes quiere justificar la estructura estatal por la misma **naturaleza humana**.

Es una tendencia general de la Ilustración concebir al Estado como un producto **racional** del hombre, y no como una consecuencia de la doctrina teológica o de principios metafísicos. El Estado proviene de la misma antropología, es decir de la naturaleza racional del hombre.

Según Hobbes existía un **estado natural** del hombre, en el que vivía sin leyes ni estado, fuera de la sociedad civil. Este estado es opuesto al paraíso bíblico, porque los hombres se encuentran en un estado permanente de 'guerra de todos contra todos'; el hombre es para el otro un lobo (*homo homini lupus*). Cada persona lucha por la sobrevivencia y quiere aumentar su poder y su propiedad. Esto necesariamente lleva a una lucha perpetua, si los hombres no llegan a un acuerdo mutuo entre sí. Este es el **principio de la autoconservación**, que fundamenta y hace aparecer al estado. Un Estado con leyes y estructuras claras es necesario para que la humanidad no se hunda en una guerra permanente.

El Estado surge con un **contrato social** que comprime la voluntad colectiva de sus ciudadanos. Para mantener la paz social cada individuo hace un contrato con cada otro, expresado en la constitución política, y delega su poder individual a una entidad abstracta que puede imponer un orden social y vigilar sobre su violación. Así para Hobbes el Estado no refleja un orden divino o un principio ético, sino que es una 'solución de emergencia' para limitar las consecuencias del egoísmo humano. Es una solución **racional** para salir de la irracionalidad de la 'guerra natural'.

8.4.6. El romanticismo de Rousseau

La Ilustración quería superar los límites de la naturaleza y liberarse de todo tipo de autoridades, usando la razón y reconstruyendo toda la realidad sobre sus cimientos. Rousseau se opone en el siglo XVIII a este afán y propone en general la idea de un **regreso a la naturaleza**. Al contrario de la filosofía de Hobbes, el 'estado de naturaleza' es justamente el estado ideal, donde el hombre vive todavía en plena inocencia y sin los vicios que recién adquiere en la sociedad civilizada. Rousseau defiende un **optimismo antropológico**, es decir: el hombre es en el fondo bueno, y lo era en una 'estado natural'.

La desigualdad entre los hombres empezó con la **propiedad**, o sea con el primer hombre que empezó a

delimitar un terreno diciendo: 'esto es mío'. El hombre 'natural' no conoce propiedad, ni rivalidad, sino que vive en armonía con la naturaleza y los demás seres humanos. Pero Rousseau no propone un regreso a este estado primordial ya que sería imposible. Más bien hay que mejorar la sociedad para realizar lo máximo de libertad y justicia entre sus miembros. Así también propone la realización de un **contrato social** que expresa una **voluntad general** de todas las personas, no para superar un 'estado de guerra', sino para limitar las consecuencias negativas de la propiedad privada. Por el contrario social el individuo no se somete a un gobernador absoluto (Hobbes), sino que mantiene toda su libertad.

El estado es entonces un 'mal necesario', una consecuencia del 'pecado original' de la propiedad privada. Con Rousseau surgen los valores de la sociedad moderna como la **igualdad** y **libertad** de los hombres. Por lo tanto los pensamientos de Rousseau formaron una parte importante en la lucha contra el absolutismo (Revolución Francesa) y para la democracia. Sin embargo, él mismo no se decidió sobre cual sería la mejor forma política.

8.4.7. El estado burgués de Hegel

La filosofía de la historia hegeliana es un intento gigantesco de concebir todos los fenómenos como manifestaciones de un 'Espíritu Absoluto', tanto en la naturaleza como en el desarrollo de las sociedades. Así también el Estado es una **manifestación del 'espíritu objetivo'**, desarrollándose con una finalidad y necesidad intrínseca desde formas inferiores hacia las formas más avanzadas. El Estado es en sí mismo 'racional', porque manifiesta un principio trascendental (el Espíritu) que quiere realizarse a través de su forma política.

Según Hegel existe una diferencia fundamental entre **sociedad burguesa** y Estado. En la sociedad burguesa cada uno es fin en sí mismo y se comprende como individuo con ciertos derechos (propiedad, comercio) que puede ejercer con toda libertad. Pero es justamente el Estado el que garantiza esta libertad: el Estado es 'la realidad de la libertad concreta'. El individuo particular sólo tiene valor y libertad dentro de la totalidad que comprenden la racionalidad y la verdad. Así el Estado burgués es la encarnación del Espíritu y de la verdad en el punto más alto de su desarrollo.

Hegel era el teórico de la sociedad burguesa y el legitimador del liberalismo económico y político. El Estado no es una casualidad o consecuencia de una naturaleza humana, sino la **expresión necesaria** de un principio espiritual, y así una mediación necesaria entre el 'espíritu subjetivo' de los individuos y el 'espíritu absoluto' de la última totalidad comprendida en sí misma. El sujeto verdadero del estado hegeliano es el burgués, el individuo como propietario, que se convierte en **ciudadano** en lo político y **capitalista** en lo económico.

8.4.8. El rol ideológico del Estado según Marx

La concepción política de Marx se entiende desde su oposición a la filosofía especulativa e idealista de Hegel. Según Marx no es un principio espiritual el que guía la historia y la realidad socio-política, sino un principio material. Es la 'base económica' con sus condiciones materiales y relaciones laborales que determinan la 'superestructura ideológica' a la cual también pertenecen el Estado y las leyes. El hombre no es en primer lugar un individuo abstracto, sino un **ente genérico y sensitivo**, es decir un miembro del género que se realiza a través de sus actividades sensitivas y concretas como el trabajo. El hombre es sobre todo *homo oeconomicus.*

Cada estructura política refleja entonces la 'base económica' y la distribución de la propiedad. El Estado burgués es el reflejo ideológico de la estructura capitalista, donde el individuo es propietario de los medios de producción. Pero a la vez esconde la injusticia social entre dos clases: los obreros y los capitalistas. El Estado **justifica** esta explotación por las leyes favorables para los propietarios de los medios de producción. Esta función ideológica del Estado tiene que ser reemplazado por una función **social**. El Estado tiene que velar por la distribución justa de los bienes y los derechos sociales de sus miembros.

Así el Estado tiene que asumir según Marx un rol protagónico en lo **económico**, socializando los medios de producción para superar el antagonismo entre proletariado y capitalistas. El Estado tiene como función principal la distribución justa de los bienes entre sus ciudadanos, es decir de establecer una **democracia económica**. Esto solo es posible cuando se limita la libertad individual de propiedad, y cuando se centraliza y planifica la economía según las necesidades reales de la población. La estructura política tiene que obedecer a este fundamento socialista de la economía, si no quiere convertirse en ideología.

8.4.9. El Estado positivista

A raíz del desarrollo de las ciencias y la euforia sobre su 'omnipotencia' apareció también la idea positi-

vista de tratar de construir la política sobre principios científicos, para acabar con las peleas infructíferas entre los políticos sobre la verdadera naturaleza del Estado. Comte propuso para tal fin la **sociología** como una ciencia de las relaciones sociales; ella tendría que investigar las leyes de la convivencia de los hombres y sacar conclusiones convincentes para la política. Esta **política positiva** tendría que tomar en cuenta los criterios de utilidad y verdad. Serían sobre todo los científicos quienes establecerían la política, en vez del clero o de la nobleza.

El filósofo Mill trata de juntar estas ideas con su **liberalismo político**, limitando así el poder del Estado sobre el individuo. Mill es el padre del liberalismo democrático; él ha propagado la idea de la emancipación femenina y el derecho general al voto. El criterio general para el quehacer político tiene que ser la utilidad y el pragmatismo, y no principios ideales o metafísicos.

En nuestros días el positivismo político se manifiesta como **tecnocracia**, es decir como el poder de la tecnología sobre criterios éticos y sociales. La técnica como producto de las ciencias tendría que reemplazar las decisiones políticas tomadas por personas incapaces e ignorantes en una democracia. La política podría convertirse de esta manera en un cálculo frío con parámetros de desarrollo y progreso, dando lugar a la **cibernética** como instrumento de gobernar.

8.5. La democracia

La democracia liberal como la conocemos en el mundo occidental tiene sus orígenes en la filosofía económica y política de Europa Occidental de los siglos XVII y XVIII, en especial en las teorías de Hobbes, Kant, Montesquieu y Hegel. Sin embargo, el modelo democrático hoy en día se ha convertido en un modelo **universalmente aceptado** y como el mejor de los sistemas políticos. Sin embargo, existen diferentes tipos de democracias, la democracia **liberal** con la garantía de las libertades individuales que conocemos ampliamente, la democracia **socialista** con la garantía de los derechos sociales. Como la democracia liberal es el modelo dominante en la actualidad, es preciso analizar más detenidamente sus fundamentos y su estructura.

8.5.1. La organización gubernamental

La organización gubernamental de la democracia liberal se caracteriza sobre todo por los siguientes aspectos:

1. Su marco es el Estado-Nación.
2. La organización de la autoridad suprema se formaliza en constituciones.
3. Estas garantizan las libertades individuales de los ciudadanos.
4. Las constituciones se basan en una cierta separación de poderes.

8.5.1.1. El Estado-Nación

Las democracias modernas han surgido en naciones ya constituidas (Gran Bretaña, Francia) o en naciones en proceso de constituirse (Alemania, Italia), o recién han forjado una nación (Estados Unidos). Esta última forma es el modelo para la mayoría de los estados surgidos como resultados de una independencia de regímenes coloniales, como los conocemos en América Latina. No ha sido una nación ya establecida que fue la base para desarrollar un modelo democrático, sino al revés: La estructura democrática recién ha pretendido **crear una nación**. Esto es muy problemático, sobre todo cuando la forma democrática es un centralismo. Una nación es una entidad natural, es decir una **etnia** que se caracteriza por idioma, costumbres, idiosincrasia, historia comunes. De ahí que es difícil 'crear' una nación a raíz de una estructura política.

Después de la Primera Guerra Mundial, en el Tratado de Versalles, los triunfadores querían establecer la paz internacional dándole a cada nación un Estado con una Constitución democrática (Polonia, Checoslovaquia, Estonia, etc.) lo cual no se realizó plenamente. Esta deficiencia es una de las causas de los actuales conflictos en la ex-Unión-Soviética (que era un estado supra-nacional) y en Yugoslavia (también un estado multiétnico). Existen estados democráticos multi-nacionales (o multi-étnicos) que han podido llegar a un cierto nivel de unión y nacionalidad (India, Bélgica, Suiza, Estados Unidos, Canadá). En Suiza por ejemplo existen cuatro idiomas, tres 'nacionalidades', dos Iglesias y 26 estados federales. En muchos países del 'Tercer Mundo' la creación de una nación todavía es un reto e implica muchos problemas (incl. el Perú, Brasil, México).

8.5.1.2. Constituciones políticas

Muchos estados han podido existir sin constitución escrita. Hasta la Revolución Francia no tuvo constitución, y en Gran Bretaña existía solamente una *Carta*

Magna. La democracia liberal empieza prácticamente con la elaboración de una Constitución Política, que representa la voluntad común de los ciudadanos y que garantiza algunas libertades y derechos. Así tener una constitución escrita fue equivalente durante mucho tiempo con la característica de **ser un estado democrático**. Hoy en día todos los estados tienen constituciones escritas, aunque sean monarquías, dictaduras, estados socialistas o fascistas. Tener una constitución ya no es una propiedad exclusiva de las democracias.

Las constituciones políticas escritas quieren fijar **derechos de sus ciudadanos** para garantizar su libre ejercicio. En una monarquía absolutista (por gracia de Dios) no era necesario tal constitución, porque no había derechos políticos de parte de los subordinados al monarca. Imponer una constitución a un monarca entonces equivalía a crear una democracia liberal. En algunos casos se abolió la monarquía creando una república (Francia), en otros se 'democratizó' la misma monarquía, convirtiéndola en 'monarquía constitucional' (países del Benelux, Escandinavia, España), y en otros la constitución recién creó un estado (Estados Unidos, la mayoría de los países de América Latina).

8.5.1.3. Libertades individuales

Las libertades individuales se inscriben en las constituciones de las democracias liberales, como reacción a la desigualdad entre los ciudadanos y contra el sistema de privilegios existente en las sociedades feudales. Así tanto la libertad como la igualdad eran los principios de la Revolución Francesa y han ingresado a casi la totalidad de las constituciones democráticas. Todas las democracias liberales hacen prevalecer los derechos **individuales** sobre los derechos sociales; en los estados socialistas la situación es justamente la inversa.

Las **libertades individuales** pueden ser sistematizadas de la siguiente manera:

a) **Libertades de la vida civil**, que son:

1. **Primarias:** libertad física de tránsito; *hábeas corpus* (no ser detenido sin juicio); crear una familia; Propiedad privada; de pactar y contratar; de empresa en comercio e industria.
2. **Secundarias:** de conciencia y culto; de enseñanza; de prensa (opinión); de reunión; de asociación y libertad sindical.

b) **Derechos cívicos y políticos** que son:

1. **Cívicos:** aptitud para empleos públicos; derecho de ser jurado; derecho de ser testigo; derecho de ser soldado.
2. **Políticos:** de voto en elecciones y referéndums; de elegibilidad.

Cabe mencionar que muchos de los derechos cívicos y políticos durante mucho tiempo eran privilegios de los varones, excluyendo así a las mujeres de la vida cívica y política. En algunos estados continúa aún esta discriminación sexual.

8.5.1.4. La separación de poderes

La separación de poderes en la democracia liberal tiene como objetivo la limitación de poder y el control mutuo entre las diferentes instancias de gobierno. Esta teoría fue formulada por primera vez por Montesquieu en 1748 en su obra *El espíritu de las leyes.* El pretendía así garantizar la libertad individual. El poder antes asumido por una sola instancia, sea una sola persona (absolutismo), un grupo (oligarquía) o una representación popular, ahora se divide entre **tres poderes políticos**: el Legislativo, el Ejecutivo y el Jurisdiccional (o judicial).

Cada uno de los poderes tiene una función específica que no puede ser asumida por otro poder. El Legislativo (del latín: *leges* [leyes] y *legere* [dictar]) dicta las normas generales para la sociedad sin considerar particularidades (intereses, minorías). Puede ser organizado en una sola cámara (unicameralismo) o en dos cámaras (diputados y senadores).

El Ejecutivo (del latin *executare*) administra y pone en práctica estas normas dictadas y se ocupa de las relaciones exteriores. Puede ser un gremio equitativo (consejo de ministros) o una sola persona (presidente).

El Jurisdiccional (del latín *jus* [derecho] y *dicere* [decir]) determina y castiga el incumplimiento de las normas generales en casos individuales. También vela por el cumplimiento de la Constitución Política por parte del poder legislativo y ejecutivo.

8.5.2. El marco económico

La democracia liberal ha surgido dentro del marco de un cambio fundamental en lo económico que ha dado lugar al surgimiento de una nueva clase media o burguesa. Antes la actividad económica era asumida por una clase de comerciantes y pequeños industriales den-

tro del marco del **mercantilismo**. Esta teoría pretendía medir la economía de un estado según la cantidad de mercadería y dinero que tenía. Así no era conveniente invertir fuera de los límites nacionales, y tampoco exportar muchos bienes.

La **economía liberal**, elaborada por Adam Smith, quería garantizar la libertad económica, aboliendo los privilegios medievales y la protección de la economía interna. Los dos principios fundamentales son: la **libre competencia** y la **propiedad privada** de los medios de producción. La libre competencia se da por la limitación de los recursos y consiste en la fuerza económica del interés individual. El Estado tiene que garantizar la libre competencia, reprimir las tendencias monopolísticas y dar la protección suficiente para inversiones y ahorros. Además, tiene que legislar en el sentido de garantizar la propiedad privada de los medios de producción.

Así el estado liberal tiene una función de gendarme y vigilante, pero no toma iniciativa en lo económico. El dogma liberal de la **no-intervención** del estado en lo económico daba lugar a la misma crisis del liberalismo extremo, creando una clase de miserables y otra de poseedores, fomentando así una desigualdad social.

El economista J.M. Keynes modificó en los años cuarenta de este siglo la teoría clásica del liberalismo, dando al estado un rol mucho más protagónico en lo económico. El **keynesianismo** acaba con la teoría de no-intervención y le agrega una función activa de planificación económica. Así surge –en la era post-guerra **el estado intervencionista** y **benefactor** (*wellfare state*). Sin embargo, hoy en día el estado benefactor o social está en crisis, por la escasez de materias primas, las acciones incontrolables de empresas multi-nacionales, la inflación y el estancamiento, y la crisis monetaria internacional. La economía se ha convertido en una empresa transnacional en donde el estado particular no puede tener mucho control. Hay una tendencia de regresar al modelo clásico liberal (neo-liberalismo), aboliendo muchos derechos adquiridos por los trabajadores y la gente no-productiva (educación gratuita, salud, seguros, etc.).

Mientras el Estado democrático garantiza la **libertad individual** y una **igualdad formal** (‘ante la Ley todos somos iguales’), la economía interpreta esta libertad en un sentido comercial y económico, y la igualdad formal se convierte en **desigualdad material**, es decir en una ‘sociedad de clases’ como lo ha descrito Marx en su *Capital*. De este modo la revolución burguesa ha conquistado la libertad política, pero no la igualdad económica; esta es la reivindicación del movimiento sindical y de la revolución socialista.

8.5.3. El marco socio-cultural

Aunque muchas de las democracias modernas han surgido a principios del siglo XIX, existen grandes diferencias entre las democracias con un pasado aristocrático, feudal o mercantilista, y las democracias con un pasado colonial como es el caso de las naciones latinoamericanas. El sufragio general no se ha establecido con la independencia, sino en parte recién en este siglo.

Un país como el Perú sigue siendo, después de la proclamación de la independencia, un país de estructura netamente **colonial**. La vida política fue dominada durante mucho tiempo por oligarquías de hacendados, excluyendo totalmente a los indígenas del poder político. La población rural seguía analfabeta e inculta, y por lo tanto no ha tenido hasta hace poco el derecho de voto y la elegibilidad. Además, las mujeres fueron excluidas de la vida política durante mucho tiempo.

Así se ve que la democracia liberal no ha podido realizar sus propios principios (igualdad, libertad, fraternidad) durante mucho tiempo. El voto universal es algo que recién se ha puesto en práctica en este siglo. En las sociedades en donde existe un racismo fuerte y una economía periférica, orientada hacia el exterior, la democracia es una **pseudo-democracia** y puede transformarse muy fácilmente en dictadura militar, porque carece de un fundamento sólido democrático, excluyendo en realidad a la mayoría del poder político (p. ej. el centralismo extremo del Perú).

La democracia liberal se basa en la tradición cultural del **humanismo occidental** y en la **religión cristiana** que hacen énfasis en el individuo libre y responsable, nociones de gran importancia a nivel político. Esta es una de las razones por las cuales las naciones de gran importancia a nivel político. Esta es una de las razones por las cuales las naciones de otras culturas (árabes, chinos) no fácilmente pueden adaptarse al sistema democrático y a los derechos humanos; el individuo libre no juega un papel tan importante como en la cultura occidental. En Estados Unidos la influencia de los puritanos fue decisiva tanto para la igualdad política (‘todos los hombres son iguales ante Dios’) como para la desigualdad material (‘la riqueza es signo de elección de Dios’). La doctrina calvinista de la predestinación ha sido un impulso decisivo para el desarrollo del espíritu capitalista, considerando a la pereza y ociosidad como mayores pecados.

8.5.4. Democracia directa y representativa

Existen muchas definiciones de lo que es 'democracia'. Aunque etimológicamente significa <<gobierno del pueblo>>, en la historia de la filosofía se han dado diferentes interpretaciones del término, debido a la definición de lo que es 'pueblo'. Para Aristóteles era el gobierno de los pobres en el interés de los pobres, lo cual fue tomado también por Santo Tomás y Marx en el sentido de la 'dictadura del proletariado'. Hasta la Revolución Francesa se consideró la democracia como 'gobierno de la mayoría', pero excluyendo sectores grandes de la población de la ciudadanía (mujeres, no-propietarios, analfabetos, etc.).

Hoy se entiende la democracia como un sistema político en el cual hay elecciones populares libres por medio de las cuales la mayoría de los ciudadanos pueden determinar (directa o indirectamente) cuáles leyes serán promulgadas y cuáles serán las decisiones gubernamentales

Existen en general dos diferentes tipos de democracias: las **democracias directas** y las **democracias representativas** (o indirectas).

La democracia **directa** permite a los ciudadanos una intervención directa en el gobierno y en la legislación del Estado. Esta forma en la práctica sólo se puede dar en países muy pequeños, porque requiere la reunión física de los ciudadanos para determinar asuntos políticos (como en asambleas de asociaciones). Esta forma existe en diferentes cantones suizos, donde los ciudadanos se reúnen periódicamente en una plaza grande para votar y decidir en asuntos políticos. Sin embargo, muchos mecanismos de la democracia directa han entrado también en las constituciones de estados democráticos modernos, que se podrían llamar **democracias semidirectas**. Entre estos mecanismos tenemos el **referéndum** que es un voto popular para aprobar o rechazar un proyecto concreto (legislativo o constitucional). Algunos de los referéndum son obligatorios (cuando se trata de asuntos constitucionales) o facultativos; en el segundo caso el pueblo puede exigir votación recolectando firmas. La **iniciativa popular** puede llevar a votación popular sobre proyectos legislativos y constitucionales elaborados por un grupo de ciudadanos, respaldado por una cierta cantidad de firmas. Esto se da, por ejemplo, en Suiza y en algunos estados de Estados Unidos.

La democracia **representativa** establece una influencia indirecta de los ciudadanos mediante representantes elegidos por sufragio democrático. Los legisladores y ejecutivos elegidos toman las decisiones políticas sin que el mismo pueblo tenga la posibilidad de intervenir. Así los ciudadanos dan la confianza a sus representantes una vez cada cierto tiempo (normalmente cuatro o cinco años). En la democracia representativa la participación de la mayoría es muy esporádica. Las instituciones representativas o **parlamentos** debaten los asuntos políticos en representación de los ciudadanos que han otorgado este derecho a un grupo determinado. La democracia indirecta se debe al nivel de formación de los ciudadanos que no permite que analicen y debatan a fondo una cuestión política.

El representante democrático (diputado, senador, ministro, presidente) tiene la obligación de representar los intereses de todo el Estado y no sólo intereses de su partido o distrito electoral. Sin embargo, en las democracias actuales se trata muchas veces de discusiones entre **grupos de interés** (empresarios, comerciantes, trabajadores, etc.). Así los representantes pueden recibir directrices de los grupos que representan (partidos), y en algunos casos de los ministros ciudadanos mediante **peticiones** o **mociones**. El trabajo de los representantes democráticos es a tiempo completo (parlamento profesional) o como un trabajo más (parlamento *ad honorem*).

8.5.5. Tipos de parlamentos

Los parlamentos son los órganos de representación de los ciudadanos y asumen la tarea de la legislación. Ya existían antes de la era constitucional, pero como representación de estados (nobleza, clero, burguesía y eventualmente campesinado), y no como representación igualitaria de los ciudadanos. En la actualidad existen tanto parlamentos unicamerales como bicamerales.

8.5.5.1. El bicameralismo

Aunque el bicameralismo está en contra de la universalidad e igualdad del sufragio, sin embargo existen muchas democracias, sobre todo para dar importancia a las minorías en un estado.

A partir del siglo XIII existía en Gran Bretaña un **bicameralismo aristocrático** con una Cámara alta de la nobleza y del clero, distinguiéndose por nacimiento, riqueza y honores de la baja aristocracia, la burguesía y los campesinos, que se reunían en la Cámara Baja. En el siglo XX este sistema prácticamente se ha abolido en el siglo XX.

Los estados federales tienen parlamentos bicamerales; una cámara lleva la representación del pueblo en

calidad de ciudadanos de la federación, y la otra representa los estados miembros de la federación. Este **bicameralismo federal** pretende dar más peso a las minorías (estados pequeños) y a una cierta autonomía de los estados federales.

El bicameralismo existe en partes también en **estados unitarios**, respetando la igualdad del sufragio. Este es el caso del Senado como cámara alta en Colombia y en el Perú hasta 1992. La idea es que los asuntos políticos tienen que ser debatidos en dos instancias antes de ser aprobados. En la realidad son los mismos partidos los que forman parte de la Cámara Alta y Cámara Baja.

8.5.5.2. El unicameralismo

Los parlamentos unicamerales sólo existen en estados unitarios (no-federales) y se justifican por la igualdad del sufragio, la mayor eficacia en dictar leyes (sobre todo de emergencia) y el menor gasto que lleva una sola cámara. En la actualidad el unicameralismo existe en Finlandia, Suecia, Dinamarca, Israel, Nueva Zelanda, los países centroamericanos, y desde 1992 también en el Perú. El peligro del unicameralismo es que no se tome en cuenta suficientemente a las minorías, y que se promulguen las leyes demasiado apresuradamente.

8.5.6. Formas de gobierno

En la actualidad existen tres formas de gobierno: presidencialismo, parlamentarismo y sistema convencional (o de asamblea). En algunos estados existen también formas que no encajan en ninguna de estas categorías.

Las formas del ejecutivo se deben tradicionalmente a los siguientes criterios:

- Monismo o dualismo.
- forma de legitimación del ejecutivo.
- Grado de separación de poderes.

El ejecutivo es **monista o monocéfalo** cuando una misma persona ejerce las funciones como jefe de Estado (representación frente al exterior, ceremoniales) y como jefe de gobierno (líder político). Así es el caso del Perú donde el presidente es a la vez jefe de Estado y jefe de gobierno. Esta forma de gobierno es un **presidencialismo**.

El ejecutivo es **dualista** cuando hay una persona (un primer ministro) que cumple la función de jefe de gobierno, y otra persona (un monarca o un presidente) que ejerce las funciones de jefe de Estado. Esto es el caso de Gran Bretaña y de Francia; su forma se llama **parlamentarismo**.

La legitimación del Poder Ejecutivo se hace algunas veces por herencia, cuando se trata de **monarquías constitucionales** (España, Holanda), pero al Primer Ministro y al Presidente siempre se los elige democráticamente. Esto puede ocurrir **directamente** (el pueblo elige directamente a su presidente) como es el caso en el presidencialismo (Estados Unidos, Perú, etc.) o **indirectamente** cuando el pueblo elige al Parlamento y éste a su vez elige al gobierno, como es el caso en el **convencionalismo** (Suiza). En el parlamentarismo existe otra forma de legitimación del poder: el pueblo elige al parlamento, uy de la mayoría del parlamento se saca el Primer Ministro para que forma su gobierno (Gran Bretaña, Italia).

La separación de poderes es mayor en el presidencialismo donde el pueblo elige tanto al parlamento como al presidente, y es menor en el convencionalismo donde el mismo parlamento elige al gobierno.

En el **presidencialismo** no existe responsabilidad política del gobierno ante el parlamento. El presidente tiene mucha autonomía en su gestión y puede ser censurado sólo en casos excepcionales. En algunos casos hasta tiene facultades legislativas a través de decretos supremos o de Gobierno de Emergencia (Perú).

En el **convencionalismo** o régimen de asamblea el ejecutivo sólo es un comisado de la asamblea popular (parlamento) y carece de una mayor autonomía. Es el parlamento que es todopoderoso y que censura la gestión del ejecutivo; éste no puede decidir de acuerdo a su propio parecer.

En el **parlamentarismo** el ejecutivo es sostenido por una mayoría del parlamento; si ya no tiene esta mayoría, tiene que dimitir o convocar nuevas elecciones. El jefe de Estado (presidente, monarca) es políticamente irresponsable, y quien responde políticamente es el primer ministro con su gabinete.

El presidencialismo existe en todos los estados americanos, a excepción de Canadá. El parlamentarismo es la forma más común en Europa Occidental, a veces dentro del marco de una monarquía constitucional. El régimen de asamblea funciona en Suiza y en la Ex-URSS.

8.5.7. Los partidos políticos

En un comienzo de las democracias liberales fue condenada la existencia de 'fracciones' de opinión co-

mo un intermedio entre el pueblo y sus representantes elegidos. Pero poco a poco se mostró la necesidad de contar con grupos de interés y de presión para un debate democrático, es decir que los partidos políticos se convirtieron en una parte fundamental del sistema democrático.

Los **grupos de presión** son grupos organizados que con base en los intereses comunes de sus miembros pretenden **influir** en las decisiones políticas del país. Existen grupos de presión que tienen como primer objetivo una mejora **económica** (sindicatos, asociaciones, estudiantes, etc.); otros tienen como objetivo la defensa de posiciones espirituales, religiosas y morales, es decir tienen una orientación **ideológica** (contra el aborto, para la libertad artística etc.).

Los **partidos políticos** son organizaciones que pretenden ganar y conservar **puestos de poder** que les permitan influencias la asignación autoritaria de valores en una sociedad. Para tal fin los partidos políticos nominan candidatos para su elección en el parlamento. Un partido político se interesa por todos los aspectos de la vida política de un país, aunque cada uno tiene sus temas preferidos. Además están abiertos para cualquier persona que comparta las ideas del partido. Los partidos normalmente se constituyen en base a una cierta orientación ideológica o religiosa, a una concepción económica o a una preocupación principal (p. ej. los 'verdes'). Existen en general tres tipos de partidos: ideológicos, programáticos y pragmáticos. Entre los partidos tradicionales tenemos los 'burgueses' (conservadores, liberales) y los 'socialistas' (social-demócratas, marxistas, etc.), dando lugar a la división entre partidos **derechistas** e **izquierdistas** según su ubicación tradicional en el parlamento.

Según el número de partidos existentes en un país se puede distinguir entre sistemas monopartidistas, bipartidistas y multipartidistas.

El **monopartidismo** existe en casi todos los estados socialistas, teniendo como único partido al partido comunista o partido de los obreros. En las democracias liberales siempre existen más de un solo partido.

El **bipartidismo** existe cuando dos partidos durante períodos largos dominan tanto la formación de mayorías en el parlamento como la composición misma de los gobiernos, aunque existen otros partidos más, pero sin poder real. Los ejemplos típicos del bipartidismo son Estados Unidos y Gran Bretaña.

El **multipartidismo** existe cuando 3 o más partidos son determinantes para la formación de mayorías en el parlamento como también para la formación del gobierno. Para tal fin es necesario formar **coaliciones** de gobierno. Si el número de partidos no supera los cinco, este sistema también es bastante estable.

8.6. Los Derechos Humanos

En las democracias modernas los Derechos Humanos juegan un papel importante y forman parte de muchas constituciones políticas. Los Derechos Humanos fueron declarados universalmente por las Naciones Unidas en 1948, como una reacción a los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo los Derechos Humanos tienen una larga historia y fundamentos en diferentes posiciones filosóficas y religiosas. Hasta hoy día muchos países consideran los Derechos Humanos como un producto del Occidente y no están dispuestos a acatarlos en forma general (países árabes, China, países socialistas).

8.6.1. El trasfondo filosófico de los Derechos Humanos

Los Derechos Humanos tienen como base tres diferentes corrientes: La antropología cristiana, el derecho natural y las reivindicaciones de la Ilustración.

A. La **antropología cristiana** enfatiza la **igualdad fundamental** de los hombres a raíz de su origen común en un Dios Creador. Todas las diferencias raciales, sexuales, económicas y culturales aparecen como secundarias frente a la igual dignidad como seres humanos, es decir, como 'imágenes de Dios'. El valor del hombre no se puede disminuir o quitar por ninguna razón.

Del mismo modo el cristianismo pone énfasis en la **individualidad** de cada hombre, en su singularidad y unicidad. Cada individuo tiene un valor inmensurable y no puede ser reducido a ninguna categoría abstracta como la raza, el estado o la historia.

La antropología cristiana defiende la **libertad individual** del hombre como un requisito indispensable para la responsabilidad ética. Esta libertad es el fruto de la contingencia principal del mundo y de todo lo que ocurre en el. Es un signo de la dignidad humana y de la gloria de su Creador.

Por último la antropología y la ética cristiana proponen la **justicia social** como una consecuencia práctica de la igualdad fundamental de todos los hombres.

B. El **Derecho Natural** expresa la naturaleza humana en su **universalidad**, es decir sin considerar las diferencias individuales, regionales, sexuales o raciales. El hombre es por naturaleza un **ente capaz de razonar** y

por tanto de asumir sus propias decisiones. Por eso nada puede justificar el uso del hombre solamente como medio (p.e. esclavitud), sino siempre como fin en sí mismo. Además el hombre tiende por naturaleza a conservar la vida, tanto en lo individual como en lo específico. Por lo tanto el Derecho Natural afirma el valor inviolable de la **vida y su conservación**. Además concede a cada hombre el derecho de la **procreación** lo cual significa el derecho libre de formar una familia.

C. La **Ilustración** resume todos estos fundamentos y enfatiza más todavía la **libertad humana** y la **igualdad fundamental** entre los hombres. A partir de la base común de la razón, todos los hombres son nacidos con los mismos derechos, descartando así una desigualdad 'natural' entre ellos, como lo ha afirmado todavía el *ordo medieval.* Todas las diferencias sociales y culturales son secundarias con respecto a la **igualdad de valor** de todos los seres humanos.

De ahí surge también la libertad individual en lo económico, político y religioso. La Ilustración propone la participación de todos en el quehacer político (voto y eligibilidad universal), el derecho de emprender cualquier actividad económica, y la libertad de conciencia y de religión. Todos estos valores se convirtieron en el famoso lema de la Revolución Francesa: <<Libertad, igualdad, fraternidad>>. Este a su vez forma parte integral de los Derechos Humanos que en parte son una expresión secular de valores fundamentalmente cristianos.

8.6.2. Contenido general

Los Derechos Humanos resumen tanto derechos individuales (del hombre como individuo) como derechos sociales, pero de tal manera que prevalecen los **derechos individuales** sobre los sociales. Así es obvio que los Derechos Humanos reflejan la concepción política y económica de los países que han suscrito por primera vez la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El trasfondo socio-político es un liberalismo moderado o la democracia liberal y social del Occidente. En el liberalismo prevalecen las libertades individuales sobre los derechos sociales, mientras que en el socialismo la situación es inversa. Esto explica por qué muchos estados (ex-socialistas tienen dificultades para aceptar una interpretación 'liberal' de los Derechos Humanos.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 empieza con las palabras programáticas: <<Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros>> (Artículo 1º). Este preámbulo resume los principios fundamentales de los Derechos Humanos proclamados ya por la Revolución Francesa, es decir: **la libertad individual, la igualdad** y **la fraternidad entre los hombres**. El artículo 2º aclara el carácter universal de los Derechos Humanos, sin distinción de raza, color, sexo, lengua, religión, opinión política, origen, posición económica o nacimiento. Así, se contraponen a cualquier tipo de discriminación como el racismo y sexismo.

Los artículos 3º a 19º resumen los **derechos individuales**, mientras los artículos 20º a 28º se expresan sobre los **derechos raciales**. El artículo 29º formula algunos deberes, y el artículo 30º acierta sobre la interpretación de los Derechos Humanos, 17 artículos sobre derechos individuales frente a 9 artículos sobre derechos sociales.

8.6.3. Derechos individuales

Los derechos individuales pueden ser divididos en derechos **naturales, jurídicos, políticos, familiares, económicos** y **espirituales**.

A. Los derechos **naturales** (arts. 3º-5º) tienen que ver con la **vida física** y la **integridad de la persona**. Asegura el derecho a la vida, la libertad y la seguridad. Además, condena la esclavitud y la servidumbre, como también la tortura y penas inhumanas y crueles.

B. Los derechos **jurídicos** (arts. 6º-12º) expresan la **igualdad** de las personas ante la ley y los tribunales. Cada persona tiene personalidad jurídica (tiene derechos) y derecho a recurso en los casos en que sean violados sus derechos fundamentales. También reitera el derecho tradicional de *hábeas corpus,* es decir la protección contra la detención arbitraria y el derecho a la defensa. Se aplica el principio de la presumida inocencia de la persona acusada (*in dubio pro reo*) y de la no-retroactividad de las leyes. Además, se protege la vida privada y la reputación de la persona.

C. Los derechos **políticos** (arts. 13º-15º) expresan los derechos de la persona como **ciudadano universal**. En especial mencionan la libertad de residencia y mobilidad, de salida y regreso del propio país, el derecho de asilo en caso de persecución y el derecho a la nacionalidad.

D. Los derechos **familiares** (art. 16º) garantizan la libertad de contraer matrimonio y formar una familia sin restricciones raciales, nacionales ni religiosas.

E. Los derechos **económicos** (art. 17º) determinan el derecho a la propiedad individual y colectiva, que no puede ser quitada arbitrariamente. Este derecho implica también la libertad del ejercicio comercial y empresarial dentro de las leyes nacionales.

F. Los derechos **espirituales** (arts. 18º19º) garantizan la libertad de pensamiento, conciencia y religión, como también el derecho de expresar la propia religión o creencia en privado y público. Además incluye la libertad de opinión y expresión.

8.6.4. Derechos sociales

Los derechos sociales pueden ser individuos en derechos **cívicos, sociales, laborales, sanitarios, educativos y culturales**.

A. Los derechos **cívicos** (arts. 20º-21º) establecen la libertad de reunión y de asociación, como el derecho de voto y eligibilidad en condiciones de igualdad. Además establecen la conformidad del modelo democrático (sufragio e igualitario) con los Derechos Humanos.

B. Los derechos **sociales** (art. 22º) garantizan el derecho de cada persona a la seguridad social para la satisfacción de los derechos fundamentales en lo económico (una vida digna), social (sin discriminación) y cultural (libre desarrollo).

C. Los derechos **laborales** (arts. 23º-24º) garantizan una serie de derechos que pretenden proteger al trabajador/ a la trabajadora de la arbitrariedad y explotación de parte del empleador. Entre ellos está el derecho al trabajo y su libre elección, a una remuneración equitativa y satisfactoria, a la protección contra el desempleo y a fundar sindicatos y sindicalizarse. Además, prevé el derecho al descanso y vacaciones, como también a un horario adecuado al trabajo.

D. Los derechos **sanitarios** (art. 25º) expresan el derecho a una vida humana con asistencia médica y de bienestar, garantizando una satisfacción mínima de las necesidades básicas (alimentación, vestimenta, vivienda); además incluye el derecho a seguros de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez y vejez. Enfatiza en especial el derecho de protección de la maternidad y la infancia.

E. Los derechos **educativos** (art. 26º) garantizan la gratuidad y obligatoriedad de la instrucción elemental y el acceso igualitario a todos los estudios superiores. Quiere fomentar el desarrollo integral de la persona humana, en especial los valores expresados por los Derechos Humanos (igualdad, libertad, solidaridad). Además, garantizan el derecho para los padres de escoger libremente el tipo de educación para sus hijos.

F. Los derechos **culturales** (arts. 27º-28º) expresan la libertad de participación en la cultura y la expresión cultural; además, protege la propiedad intelectual en ciencia, arte y literatura. Para tal fin el individuo tiene el derecho a un orden social e internacional que garantice una vida digna y plena como ser humano.

8.6.5. Conflictos entre Derechos Humanos y el derecho nacional

En diferentes circunstancias ocurren violaciones de los Derechos Humanos que muchas veces no son sancionadas por falta de una instancia supra-nacional (tribunal internacional). Las violaciones se deben sobre todo a una incongruencia entre los Derechos Humanos y el derecho del estado particular, o a una interpretación arbitraria de los mismos Derechos Humanos. Hay dos tipos de violaciones: las estructuras y las coyunturales.

8.6.5.1. Violaciones estructurales

Las **violaciones estructurales** de los Derechos Humanos se deben a la misma naturaleza del estado y la ideología que lo fundamenta. Existen muchas formas políticas que por sí mismas violan parte de los Derechos Humanos.

Así por ejemplo el sistema del **aparheid** en Sud-África viola en principio la igualdad racial y el principio del sufragio universal.

El **nazismo** en Alemania desde los años treinta hasta fines de la Segunda Guerra Mundial violó una serie de Derechos Humanos, inclusive el derecho a la vida.

Los países **socialistas** a veces violan los derechos individuales a la propiedad, a la mobilidad libre y a la libre expresión; mientras los países capitalistas violan derechos sociales como la seguridad social, derechos laborales o la gratuidad de la enseñanza.

Las **dictaduras** violan el derecho a la libre expresión y el sufragio universal, como también el *hábeas corpus* y otros derechos judiciales. **Teocracias** como los países musulmanes fundamentalistas imponen una propia ley religiosa (*shari'a*) a sus ciudadanos violando una serie de Derechos Humanos, sobre todo la prohibición de penas crueles. Aunque en 1981 fueron declarados los 'Derechos Humanos Musulmanes Universales', 'éstos difieren en algunos puntos de los Derechos Humanos de 1948: discriminación de la mujer, penas corporales y la falta de libertad plena de religión.

También en los países **occidentales** existen todavía violaciones de los Derechos Humanos sobre todo con respecto a la discriminación sexual (remuneración diferente), a la libertad de conciencia (servicio militar), a la protección del desempleo y al derecho laboral.

8.6.5.2. Violaciones coyunturales

Mientras las violaciones estructurales no llaman mucho la atención porque son parte del sistema, las violaciones coyunturales siempre llaman la atención de las organizaciones de Derechos Humanos y de la comunidad universal. Se trata normalmente de violaciones que ocurren en 'estados de emergencia', y se las justifica a menudo por la 'seguridad nacional'. Esto se produce por ejemplo en los países en estado de guerra civil, en la lucha contra el terrorismo y en dictaduras auto-nominadas.

Así se conoce por ejemplo las violaciones de los Derechos Humanos en Chile bajo Pinochet, en Haití bajo Duvalier y el régimen militar, en China con la 'primavera democrática', en los estados ex-socialistas (el muro de Berlín, los procesos, centros de concentración), en la guerra de Yugoslavia, en el Irán y en Afganistán, entre muchos más. Normalmente los gobiernos 'justifican' estas violaciones por el 'estado de alerta' o el peligro de la 'seguridad nacional' que exige acciones drásticas y una legislación de emergencia, suspendiendo temporalmente muchos de los derechos civiles, judiciales y políticos.

Entre las violaciones más frecuentes de coyuntura figuran la **'desaparición'** de personas, es decir su ejecución extra-judicial, la **detención arbitraria**, el **encarcelamiento incomunicado**, **procesos sumarios y sin defensa, torturas** y otros castigos corporales, **deportaciones**, limitaciones de **derechos políticos**, limitaciones de **libertad de expresión** (de medios de comunicación), limitaciones de los derechos a **reunirse y agruparse** y limitaciones en el derecho de salir y **entrar del país**.

8.7. RESUMEN

- La Filosofía Política estudia los **fundamentos** del orden socio-político.
- El hombre es por naturaleza un **ente social**.
- El orden social se establece según el **Derecho Natural**, una **convención** o una **imposición sobrenatural**.
- En la historia había diferentes **tipos de sociedades**, debido a factores económicos, culturales y religiosos.
- La **familia** es la entidad social fundamental y se debe a la inclinación de **procreación** inherente a la naturaleza humana.
- La **sociedad civil** es la organicidad humana para contribuir a fines particulares mediante asociaciones y agrupaciones.
- El **bien común** de la sociedad consiste en la felicidad del hombre como individuo y especie.
- El **orden político** refleja la organización específica de una sociedad, teniendo como forma más usual en la modernidad el **estado**.
- Entre las **formas de gobierno** tenemos sobre todo las tres clásicas con sus sub-formas: **aristocracia, monarquía** y **democracia**.
- Las **funciones del estado** dependen en gran parte del trasfondo económico; como modelos económicos existen el **liberalismo extremo**, el **liberalismo moderado**, la **economía mixta** y el **socialismo**.
- La **Ley Civil** expresa tanto el Derecho Natural como la ley positiva, promulgada por el poder político.
- En la democracia, existe una **separación de poderes** en legislativo, ejecutivo y judicial.
- En la historia de la filosofía se han producido muchas **teorías políticas** sobre el origen y la naturaleza del orden socio-político.
- La **democracia moderna** nace del **estado-nación**, está formada por una **constitución política**, garantiza las **libertades individuales** y conoce una **separación de poderes**.
- Existen **democracias directas e indirectas**, formas de parlamentos **unicamerales y bicamerales, monopartidarias, bipartidarias y multipartidarias**.
- Los **Derechos Humanos** tienen sus raíces en la ética cristiana, el Derecho Natural y la Ilustración.
- Se considera tanto los **derechos individuales** como **social**.

9. PENSAMIENTO ANDINO

9.1. Introducción

Cuando hace 500 años Cristóbal Colón pisó como primer europeo la tierra del Nuevo Mundo, se sacudía el edificio intelectual de la Alta Escolástica en el Viejo Mundo a raíz de las innovaciones del nominalismo y conceptualismo. Pero la vanguardia intelectual de la conquista española que devastó el continente con la espada y la cruz siguiendo a Colón, todavía estaba pensando completa-mente en categorías tomistas, y había afilado sus armas en la contrarreforma para poder atacar cualquier sospecha de herejía. La filosofía vigente en los tiempos de la Conquista era una renovación de la Escolástica representada por Francisco Suárez, Luis Vives y Fray Alonso de la Veracruz, es decir, una filosofía reformista.

Los 'modernistas' Copérnico y Descartes iban a llegar recién mucho más tarde al Nuevo Continente. Durante siglos la filosofía 'oficial' de Latino-américa ha sido un tomismo adaptado por los españoles.

En sí la *terra incognita* no era un vacío como muchos cronistas quisieron hacer creer. Pero no encontraron un sistema comparable con la Escolástica, tampoco tomos gruesos y Summae cubiertos de polvo que hubieran podido incorporar en su propio *Mundus intellectualis.* Y por eso no **podía** haber ningún tipo de filosofía en el Nuevo Continente.

Esta reminiscencia histórica resalta toda la problemática, cuando hablamos de 'Filosofía Andina' y cuando queremos explicarla.

No solamente pensadores europeos, sino también latinoamericanos presuponen –consciente o inconscientemente– una concepción de 'filosofía' que ha nacido en la Grecia Antigua y que ha conquistado y sometido el mundo entero a través de la expansión europea. La filosofía académica en América Latina, en su mayor parte es *relecture* de la tradición filosófica europea. Recién en los últimos años hay intentos de una propia 'filosofía latinoamericana', sobre todo estimulada por la **Teología de la Liberación**. Los primeros intentos se entienden como una '**Filosofía de la Liberación**' (de orientación marxista), cuyo representante más importante es Enrique Dussel.

En los años ochenta surgió una '**Filosofía de la Sabiduría del Pueblo**' como corriente ético-cultural de la '**Filosofía de la Liberación**'; la cual quiere recuperar el potencial del pensamiento autóctono de América Latina.

Como representantes más importantes mencionamos R. Kusch, C. Cullen y J.C. Scannone.

9.2. Dificultades metodológicas

Tratando de exponer sistemáticamente el pensamiento andino, uno se ve confrontado desde el inicio con una serie de dificultades metodológicas:

a) La concepción eurocéntrica de 'filosofía' como 'historia de ideas' fijada en escritura y producida por sujetos históricamente identificables (e.d. 'filósofos), no abarca de ninguna manera el fenómeno de un pensamiento andino.
La cultura andina (quechua y aymara) es una cultura sin escritura. Recién hace poco empieza a formarse una escritura; pero los problemas de transcripción todavía no son resueltos. Sin embargo es la tradición oral que queda como propio medio de tradición de ideas y conceptos –entonces de lo que es 'filosofía'. Todavía no está decidido si el arte ornamental de las culturas andinas (los *pallay*) contiene un sistema lingüístico.
La idea de que el *Weltgeist* (espíritu universal) se junte con ciertos individuos no corresponde con este ámbito cultural.

b) Por lo tanto se nos presenta de una manera particular el **problema de las fuentes**.
La filosofía académica se auto-percibe ante todo como reflexión sistemática de una tradición (fijada en escritura), la cual en su parte es producto de filósofos, o sea de pensadores familiarizados con textos. Pero el texto (palabra escrita) como fuente y compendio de una riqueza espiritual, le falta completamente al pensamiento andino.
Sin embargo, no desaparece a la vez la tradición como tal; esta tiene también otros canales diferentes de la palabra escrita. La tradición andina es una tradición oral; la memoria colectiva abarca siglos atrás, sin que hubiera escritura.
En los últimos anos la antropología trata de explotar esta riqueza a través de transcripciones.

c) El 'texto' principal de la filosofía andina es un tapiz coloreado tejido por los restos arqueológicos y los ornamentos, las costumbres y los ritos, pero sobre todo por el 'mundo de ideas' todavía vivo en las mentes y en los corazones de la propia población andina.

El **subconsciente colectivo**, la riqueza sapiencial de la tradición oral, las manifestaciones concretas y pluriformes de estas 'ideas' en las formas de vida y costumbres: todo esto es fuente y contenido de un pensamiento andino tal como es.
Pero la gran dificultad en la tarea de conceptualizar este espíritu flotante, es decir presentarlo sistemáticamente.

d) Antropología, ciencia de la religión y arqueología han producido en los últimos años un montón de material que nos familiariza con la mentalidad andina. Parte de esto son los numerosos testimonios orales de la población indígena que revelan el alma popular y el subconsciente colectivo.
A pesar de todos estos grandes esfuerzos y la magnitud de informaciones casi no se ha tratado hasta la fecha de analizar la riqueza espiritual andina desde el punto de vista **filosófico** y de debatirla bajo un punto de vista **sistemático**.

e) Esto se debe en primer lugar al hecho de que las categorías filosóficas occidentales no cuadran con el pensamiento andino, y por lo tanto no lo consideran como un tema filosóficamente interesante, sino como una masa inerte de mitos, supersticiones, leyendas y magia.
La investigación moderna de los mitos recién ha demostrado que el pensamiento mítico no es opuesto al *logos* –entonces no es a-lógico–, sino que lo contiene como su núcleo escondido. Es cierto que la **lógica del mito** a menudo es inconciliable con la lógica aristotélica establecida; sin embargo es 'lógica', es decir: racionalidad conducida por reglas.

f) Hablar de *'filosofía andina'* significa entonces despedirse de un concepto académico muy limitado de la filosofía y racionalidad en general.
El vocabulario purista del pensamiento europeo llamaría a este conglomerado de 'ideas': 'Weltanschauung' (cosmovisión), 'fe religiosa' o 'ideológica'; pero sin darse cuenta de que el hablar así igualmente es ideológico. Poner como absoluto el pensamiento occidental y tomarlo como norma obligatoria significaría una vez más insertarse a la tradición colonialista del genocidio cultural.

g) El concepto 'andino' se refiere en primer lugar a un espacio (cultural) que prácticamente es idéntico con el tahuantinsuyo, la expansión máxima del imperio incaico.
Pero esto no significa de ninguna manera que se trataría de una propia 'filosofía incaica'. Más bien la denominación 'andino' abarca una **experiencia colectiva** más allá de límites políticos y étnicos, forjada básicamente por el acontecer cósmico por un lado, y la naturaleza áspera de los Andes por otro lado.

h) El **sujeto** de esta filosofía es el campesino quien dialoga diariamente con el cielo estrellado de arriba, con la madre tierra abajo y con el recuerdo de tiempos pasados adentro, y quien de esta manera encuentra su lugar específico dentro de la totalidad de estas fuerzas mentales.

9.3. La relacionalidad de todo ser

Desde Sócrates en la filosofía occidental empieza a dominar un axioma según el cual el individuo humano se ve como sujeto soberano y autónomo en oposición al mundo objetivo. El hombre antiguo y medieval todavía se siente dentro de un cosmos ordenado y tiene su lugar determinado dentro de la gran <<cadena del ser>>; pero a la vez ya se produce paulatinamente una desnaturalización del hombre y una deshumanización de la naturaleza, lo cual se expresa por primera vez explícitamente en el dualismo de Descartes. En la historia del pensamiento moderno hay corrientes contrarias como la romántica, el marxismo o el pensamiento estructuralista. Pero sin embargo la concepción del individuo autónomo entra definitivamente al sentimiento moderno de la vida. El hombre particular por lo tanto no solamente es el centro de responsabilidad moral, sino también del conocimiento del mundo, y hasta es constituyente del 'mundo'.

La historia de la filosofía occidental moderna es una historia del aislamiento progresivo y de la absolutización del sujeto, sea bajo la forma del idealismo alemán, del existencialismo o sea en el marco de la reducción fenomenológica.

En contraste, para el pensamiento andino el individuo como tal es vano y perdido, si no está bien insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples.

Si una persona ya no pertenece a una comunidad (*ayllu*), porque ha sido excluido o se ha excluido él mismo, es como si ya no existiera. Desligarse del conjunto de la naturaleza –una reivindicación de la Ilustración– significa para el hombre andino prácticamente firmar su propia sentencia de muerte.

El *arkhé* cartesiano, el individuo pensador más allá de cada duda (*cogito ergo sum*), se convierte dentro del ambiente andino en una verdadera an-arquía, es decir un 'ser-sin-fundamento': *Cogito ergo* ***non*** *sum.* Si yo en mi razonar, juzgar y actuar sólo recurro a mí mismo, porque soy mi propio fundamento y mi propia norma ('autó-nomo'), en este caso ya no **existo**, sino me reduzco a una monada cerrada en un mundo sin relaciones.

Al pensamiento andino corresponde lo siguiente: el *arkhé* de toda vida, de todo actuar y saber es la **relación**. Sin ella nada existe. La relación precede a los *relata* y los constituye.

Un problema principal de la filosofía occidental es la cuestión de cómo sujetos autónomos y autosuficientes pueden entrar en relaciones sin perder su respectiva soberanía. La constitución de los *relata* por la relación no se entiende aquí ni en el sentido ontológico, ni trascendental, sino más bien en un sentido existencial o ético-fundamental.

El sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento. La soberanía del hombre particular es auto-engaño. Sin relación no 'hay' individuo. La trascendentalidad del sujeto es pura apariencia. Esto como conversión consciente del *noumenon* del ego trascendental y del *phainomenon* del mundo sensual en la filosofía kantiana. Desde Aristóteles la relación es una categoría subordinada al sujeto (substancial). Leibniz emprendió el intento de pensar en relacionalidad como una propiedad necesariamente inherente al sujeto (*monada*), sin dejar la concepción de autarquía (ser-sin-ventanas).

La **relacionalidad** como principio (*arkhé*) trascendental se manifiesta en todos los niveles y de las más diversas maneras:

- El intercambio entre cielo (*hanaq pacha*) y tierra (*kay pacha*) en los fenómenos atmosféricos y cósmicos es la garantía para la vida y la perduración en el tiempo. Cielo y tierra para el pensamiento andino no son opuestos determinados por trascendencia. Ambos son dos aspectos del mismo mundo (ambos son *pacha:* tierra).
  La división tripartida andina (*hanaq pacha, kay pacha, uray pacha*) fue superpuesta por la concepción cristiana de tres pisos (cielo, tierra, infierno) y tergiversada en su significación primordial. Una división estricta entre el más-allá y este mundo es ajena al pensamiento andino.

- La relación viva con los antepasados garantiza la continuidad moral y espistémica. Esta relación está muy viva dentro de la familia y la comunidad (*ayllu*), sea en las fiestas (por ejemplo: Todos los Santos), danzas (*chunchos, machulas*) o sea en ritos particulares (*despacho*). Pero también en las ideas sobre la procedencia de una étnia (las llamadas *paqarinas*) o de las almas vagantes de familiares difuntos.

- Las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (*minka, ayni*) recién hacen posibles el bienestar y la fertilidad.

- Las relaciones de parentesco juegan en la lucha por la sobrevivencia un papel indispensable; relaciones libremente escogidas (el llamado 'matrimonio de amor') son secundarias en comparación con aquellas relaciones determinadas por nexos étnicos o familiares.
  Una decisión independiente para una pareja de vida es en el contexto andino algo absurdo, tanto moral como existencial.
  Un matrimonio es un acontecimiento colectivo y no un asunto entre dos individuos autónomos.

- Finalmente la relación religiosa tampoco es producto de un acto de fe individualmente asumida, sino que siempre precede ya como acto colectivo a la decisión personal del hombre particular. La soledad la vanidad del hombre ante Dios (*coram Deo*) en la situación de una decisión de fe fueron recalcadas, sobre todo, por la teología protestante (Kierkegaard). En la concepción católica la fe siempre está transmitida por la tradición y la comunidad, pero sin dispensar de una decisión personal.

Re-ligio es relación por excelencia, y la negación de ella equivaldría a la negación de aquel que la niega.

Un individuo existencialmente flotante que se decidiera para una fe religiosa en una independencia completa y sin relación alguna es para el pensamiento andino una *contradictio in adjecti.* La fe siempre precede a la libertad; estudiosos occidentales suelen llamar esto de manera peyorativa <<tradición>>.

El individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (**u-tópico**), sin fundamento (**an-árquico**) y sin centro (**ex-céntrico**).

En cierto sentido este pensamiento es muy similar a tendencias post-estructuralistas y postmodernas de la filosofía europea; pero con la gran diferencia de que el primero sí tiene como fundamento un orden arquimédico: la relacionalidad de todo ser.

La llamada 'despedida del sujeto' y la abolición de un sistema de reglas racionales y éticas en la postmodernidad libera al hombre de la carga de ser sujeto y productor de verdad; pero al mismo tiempo lo condena de vivir sin lugar y fundamento en indiferencia completa (*anything goes*).

9.4. El cosmos como sistema ético

Cuando la naturaleza y el cosmos entero a causa de la Ilustración aparecía cada vez más como una mega-máquina sin alma, la ética a la vez se retiraba cada vez más hacia el interior de la persona particular. La consecuencia: por un lado el individuo es agobiado por una carga ética sobrehumana (existencialismo), y por otro, la naturaleza se vuelve un monstruo ciego y fútil.

Ambas tendencias son las dos caras de la misma medalla, fundamentadas por Descartes en su dualismo, y absolutizadas exclusivamente en el materialismo, resp. existencialismo del siglo XIX. Esta separación forzada lleva en los países industrializados a la crisis ecológica por un lado, y a una crisis existencial generalizada del individuo atomizado por otro lado.

Como ya no existen normas objetivas en una naturaleza sin alma y un alma desnaturalizada, todo el peso de producir normas y proyectar la vida ('Entwurf': proyecto) tiene que cargarlo el individuo flotante. En vista del 'nada' del mundo objetivo el sujeto existencial tiene que llevar toda la carga del 'ser' (Sartre).

Contrastando con esto el pensamiento andino (al par con la fe cristiana de la creación) subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. La hipótesis de Leibniz de que el acontecimiento más pequeño tiene impactos para todo el universo, podría resultar verdadero también para el pensamiento andino bajo la modificación ética: todo está (éticamente) relacionado con todo.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato a medida de la libertad individual, sino afectan el orden cósmico en su totalidad. La cualidad ética de un acto no puede ser limitada al agente, ni de alguna otra manera; así la ética es como la irrupción de lo infinito en lo finito. Desastres naturales como granizo, sequía o inundaciones son el resultado de un trastorno ético del orden universal. Si por ejemplo un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales esta está intangible, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región.

Para el hombre andino la tierra es como una mujer (*pachamama*); por lo tanto también tiene sus 'días intangibles'. Estos se determinan por una parte según el calendario agrícola, por otra, según acontecimientos cósmicos, y hasta según fiestas católicas. <<Intangibles>> son: 1º a 6º de agosto (tiempo de los *pagos* antes de la siembra), del 25 de diciembre al 1º de enero (solsticio de verano), 24 de junio (solsticio de invierno, *Inti Raymi,* Juan Bautista), domingo de Trinidad y Martes Santo.

Lagunas existentes son para la gente muchas veces restos de grandes inundaciones; estas últimas sucedieron como castigo por un trastorno del orden cósmico determinado.

Los actos de un individuo tienen impacto mucho más allá del alcance de la influencia personal, a lo largo de generaciones; esto es muy parecido a la doctrina cristiana del pecado original.

El cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Trastorno o hasta interrupción de tales relaciones (como en el caso de absolutizar al individuo) tienen entonces consecuencias cósmicas.

Donde evidentemente este principio se manifiesta es en la relación con la *pachamama,* la madre tierra. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos, la tierra produce y es fértil. No es casualidad que los sacrificios rituales par la tierra (*pagos, despachos*) sean reproducción y manifestación de acontecimientos cósmicos. El sol, la luna y las estrellas juegan en estos ritos un papel importante, como también los cuatro puntos cardinales.

Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehúsa cumplir con su papel maternal, con el efecto de que la muerte aparece de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias).

La relacionalidad como núcleo verdadero del pensamiento andino es en su esencia una **ética**.

9.5. El principio de complementariedad

Dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementariedad y reciprocidad.

El principio de complementariedad significa que a cada ente y cada acción corresponde un complemento (elemento complementario) y a partir de estos recién tenemos un todo integral.

El contrario de una cosa no es su negación (*negatio, contradictio*), sino su contra-parte, es decir su complemento y su correspondiente necesarios.

Por lo tanto el principio de complementariedad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción (principium contradictionis) y al concepto de **'substancia'**.

El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo pueda ocurrir al mismo tiempo que su contrario (-M(pt,&-pt)); el principio de complementariedad en cambio quiere decir que esto sí es posible (M(pt,&-pt)), más aún que en cierto modo es necesario (N(pt,&-pt)).

El principio de contradicción también vale para aquellas teorías modales que admiten una contingencia **sincrónica** (p & M-p), lo que significa en el lenguaje de la teoría de los 'mundos posibles' que la existencia sincrónica de p y -p es imposible en el **mismo** mundo, pero sí es posible en mundos **diferentes**.

Es necesario precisar aquí que la lógica occidental concibe 'contradicción' como oposición fundamental y **formal** (-M(p&-p)); en comparación el principio de complementariedad lo concibe bajo un punto de vista **material** (de contenido), es decir: p es concebido como un p calificado.

Dicho de otra manera: según el principio de complementariedad no hay negación absoluta, sino sólo **relativa**.

A nivel ontológico esto significa un rechazo a la concepción de 'substancia' como un ser que existe en y de sí mismo (*ens ex se subsistens*). Según el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios, es 'substancia' en este sentido, porque nada es autosuficiente y nada puede existir de manera absoluta.

El ente recién al relacionarse se vuelve completo y se puede realizar. Lo absoluto es justamente lo deficiente, lo incompleto y lo que necesita comple-mento. En cierto sentido hay para el pensamiento andino –como para Spinoza– una sola 'substancia', es decir la totalidad del sistema universal de relaciones (*Deus sive Natura*).

La teología cristiana recalca por un lado el ser absoluto de Dios, pero por otro lado también su relacionalidad (trinidad).

Según el pensamiento aristotélico una relación nunca puede ser substancia, ni una substancia puede convertirse en relación.

Así el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche –aunque oposiciones– vienen inseparadamente juntos Recién el nexo complementario puede sacar el ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo de vida.

En cierto sentido el pensamiento andino es muy parecido a la dialéctica de Heráclito, según la cual toda dinámica resulta de una <<unidad de oposiciones>>.

Pero también es parecido al <<Libro de Transformaciones>> (*I Ging*) de la Antigua China, según el cual *Yin y Yang* son las dos oposiciones universales complemen-tarias.

Heráclito es considerado en la filosofía occidental como predecesor del pensamiento dialéctico que culmina en Hegel y Marx. No sería incorrecto calificar el pensamiento andino como <<dialéctico>>, en la medida en que la contradicción no paraliza, sino más bien dinamiza, pero sin tomar en cuenta la teoría progresista que está dentro de la dialéctica occidental.

La afinidad con el pensamiento de la Antigua China podría indicar una vez más que los pueblos de las Américas precolombinas sean de origen mongólico y que hubieran inmigrado un día por el puente de Bering.

Con mucha razón se podría denominar el pensamiento andino como <<dialéctico>> en la medida en que la contradicción no paraliza, sino dinamiza. Lo dialéctico no solamente se presenta ónticamente en el sentido que cada ente es una 'contradicción resuelta (*<<aufgehoben>>*)' o que como complemento tiende a la resolución. También se presenta temporalmente, porque el futuro sólo se vuelve posible a través de un re-volución total de lo que existe (*pachakuti*). No es causal que el materialismo dialéctico siempre haya tenido una acogida muy amplia entre los intelectuales andinos políticamente comprometidos.

Además, un fenómeno como 'Sendero Luminoso' en el Perú no se puede entender suficientemente sin tomar en cuenta su afinidad con la dialéctica cósmica andina, en especial la idea de un *pachakuti.*

Pero la familiaridad del pensamiento andino con la filosofía dialéctica occidental llega a un límite cuando se trata de la teoría del tiempo: El pensamiento andino rechaza la idea de una progresión continua (aunque no lineal); la concepción básica (como la de Heráclito) es cíclica.

La complementariedad se manifiesta en el pensar y vivir del hombre andino de diferentes maneras:

El hombre quechua se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (ó-ó), sino casi siempre hacia un y-y reconciliante. Esta característica –si se habla en términos de 'verdad'– es conocida como el principio del *iskay-uya,* de tener dos caras.

En el quechua por ejemplo no hay palabra propia para <<mal>>; cielo (*hanaq pacha*) e infierno (*uray pacha*) son dos aspectos complementarios del mundo terrestre (*pacha*). *Supay* significa tanto <<diablo>> como <<ángel>>, muy parecido al *daimonion* de Sócrates.

Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente, un hombre sin familiares prácticamente condenado a muerte.

Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos en una parte de arriba (*hana*) y otra parte de abajo (*uray*). Entre las dos partes existía, resp. sigue existiendo una competencia a veces muy fructífera que dinamiza la comunidad. El paradigma para esta complementariedad geográfica ha sido la ciudad del Cusco, capital del imperio incaico, bipartido en *Hanan-Qosqo y Uray-Qosqo.* Hasta los conquistadores aprovecharon este principio, pero no con fines de progreso, sino de destrucción.

En la religiosidad popular el elemento femenino de lo divino juega un papel muy importante; una idea netamente masculina (o neutral) de la divinidad no sería consistente con el principio de la complementaridad que también rige para Dios. Así se explica parcialmente el culto excesivo mariano y la venera-ción todavía muy amplia de la *pacha mama.*

El quechua no tiene palabra propia para <<Dios>> como denominación universal para el ente superior; en el vocabulario cristiano se le presta el término castellano 'Dios'.

En la lengua popular se llama a Dios-Padre *Taytacha* (Padrecito) y a Dios-Madre, resp. María *Mamacha* (Madrecita).

9.6. El principio de reciprocidad

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementariedad en lo moral y práctico: cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales.

La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bidireccional; es decir: **recíproca**.

Esto no significa que los polos de la relación tengan que ser equivalentes. Pero sí implica que una iniciativa de un polo tiene que corresponder con una reacción respectiva o contra-iniciativa por parte del otro polo. Una relación en la cual uno sólo da (activo), y el otro sólo recibe (pasivo), no es imaginable para la filosofía andina, si se trata de una relación perdurable.

El fenómeno de los <<condenados>> es en el fondo el resultado de una reci-procidad incumplida y equivocada en la vida terrestre. Por eso los familiares a menudo tienen que practicar expiación para que el <<condenado>> encuentra su tranquilidad. El fenómeno del **condenado** es ampliamente conocido en los Andes. Se lo puede comparar con las pobres almas vagantes o con *Ahasver,* el 'eterno judío' de la leyenda. Un *condenado* es el alma de un difunto que en su vida no ha podido arreglar algo, o que ha cometido un crimen grave contra la norma universal (p. ej. incesto). Así no encuentra la tranquilidad y regresa de preferencia a lugares donde ha vivido antes. Recién por un acto expiatorio por parte de familiares encuentra la tranquilidad personal.

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en aquellas de la religión, de la agricultura, del trabajo y de la familia.

- La relación con lo divino es una relación de correspondencia mutua: si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (recíprocamente) mis gastos. Y al revés: Si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio, etc.), yo estoy obligado a cumplir los requisitos rituales. Para el hombre andino esto no es un 'negocio' religioso, en el cual dominarían elementos de chantaje (<<si Tú me das una cosecha abundante, yo participaré en la procesión>>); más bien es una expresión de una justicia cósmica equilibrada, en la cual también tiene parte Dios.

- En la relación con la tierra (*pacha mama*) el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida: Para lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica (*pago, despacho* etc.).

La misma denominación *pago* indica que se trata de una transacción, es decir de una relación recíproca. El *pago* más importante se hace antes de la siembra, en la noche del 31 de julio, es decir antes de los 'días intangibles' (1º al 6º de agosto) de la tierra.

Despachos (rituales de sacrificio mayores) se hace cuando a necesidad lo exige o cuando uno requiere una bendición particular (p. ej. antes de emprender un viaje o construir una casa). Solamente de esta manera la tierra sigue produciendo con toda seguridad.

- La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el *ayni:* si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día.

- Y por fin la reciprocidad rige también en la familia donde es una condición social necesaria: Como comprensión para la crianza y educación de los niños, estos deben apoyar y cuidar a sus padres en la vejez. Sin esta ley implícita los ancianos e inválidos no tendrían perspectiva alguna en una sociedad sin seguros sociales generalizados.

El principio de reciprocidad casi no es compatible con una de las concepciones más centrales de la teología y moral cristiana: la **gracia**.

Según el pensamiento andino un acto de gracia o un regalo (en el sentido de bondad desinteresada y unilateral) no es un bien moral, sino más bien una amenaza para el orden que está basada en reciprocidad estricta. Altruismo puro no sólo contradice al ideal de justicia, sino también a la racionalidad misma de la práctica humana.

El Dios del hombre andino está más cerca de Dios <<justo>> de la Biblia hebrea que del Dios <<benigno>> de Jesucristo. El hombre andino ha interpretado la trinidad cristiana según sus propios principios. Dios-Padre fue por un lado interpretado como *Pachakamaq* (Creador), refiriéndose a una deidad pre-incaica muy conocida, y por otro lado como garante de la justicia cósmica. Por eso la idea de un Dios Castigador es reconocida ampliamente.

Dios-Hijo es venerado de una forma muy emocional y abundante como *Niño,* pero aparte de esto casi no hay relación con el Jesús de Nazaret histórico. Cristo es sobre todo el *Señor de los Milagros* en sus diferentes formas, o también la Cruz (sin cuerpo) que tiene una función de protección y mediación.

Dios-Espíritu por fin casi no se relaciona con la Iglesia, sino más bien con los espíritus (*nuna*) y deidades naturales (*Apus*) omnipresentes. La tercera persona divina apenas se considera como <<persona>>.

9.7. Concepción cíclica del tiempo

En una sociedad predominantemente agraria y en una región sometida a los cambios estacionales, no es raro encontrar una concepción cíclica del tiempo.

La concepción andina del tiempo contradice dos principios de la filosofía occidental:

a) El tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes.

b) El tiempo se mueve de manea unilineal hacia adelante.

Por supuesto hay excepciones de este tipo ideal de la teoría occidental del tiempo: La concepción griega del tiempo es básicamente cíclica, y hasta después de la Edad Media rige la dimensión cualitativa del tiempo. Con Descartes y el desarrollo de las ciencias naturales empieza a dominar una concepción cualitativa que está más allá de la vivencia subjetiva.

El pensamiento dialéctico rompe con el axioma de continuidad, y filosofía vital (Bergson), como también el existencialismo reivindican una concepción cualitativa del tiempo.

Sin embargo en la vida y en el pensamiento domina el <<tiempo del reloj>>, o sea un tiempo cuantitativa y progresivamente determinado.

En contraste con la continuidad y uniformidad(a) el pensamiento andino recalca la **discontinuidad** (inconstancia) y **determinación cualitativa** del tiempo. En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas **cualidades** del tiempo están relacionadas de preferencia con cambios agrarios y cósmicos.

En ciertos tiempos la tierra (*pachamama*) es particularmente activa, y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad. Los motivos tienen que ver en parte con la religión, la astronomía o la agricultura; pero muchas veces también una mezcla de estos (sobre todo para el 24 de junio y el 25 de diciembre). En otros tiempos <<muere>> la tierra (Viernes Santo).

La luna llena es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha, etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.).

Entonces existen *kairoi,* es decir tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas. La fiesta es de vera una <<interrupción>> del tiempo continuo; como tal es improductiva, pero sin embargo sirve directa o indirectamente para la productividad del hombre y de la naturaleza. El hombre andino trata de averiguar con los más diferentes métodos (*kuka-qhaway, despachos, pago*) un tiempo propicio para sus actividades agrícolas o comerciales.

Aún en una pobreza extrema la población sigue celebrando sus fiestas, porque en su entender es vital.

La concepción cuantitativa del tiempo es relativamente ajena al pensamiento andino; mucha gente por ejemplo ni conoce su propia edad. Parece que la

<<puntualidad>> es una virtud específicamente occidental, que tiene que ver con la instrumentalización del tiempo (<<tiempo es dinero>>).

Para el hombre andino no existe <<tarde>> porque un acontecimiento nunca se sujeta al tiempo (casual) del reloj.

El tiempo es una entidad relacionada al ritmo de la tierra y de las estrellas (tiempo natural), pero no tanto al individuo (tiempo existencial).

En contraste con la linealidad y progresividad (b) el pensamiento andino recalca el **carácter cíclico** del tiempo. Esto tal vez es la diferencia más resaltante con el pensamiento dialéctico, con el cual el pensamiento andino en sí tiene una afinidad sorprendente. Proyectos de desarrollo (y sus fracasos) tendrían que ser evaluados también desde el punto de vista de la concepción andina del tiempo.

Un primer ciclo básico es determinado por las fases de la luna que también determinan la fertilidad de la mujer (y por lo tanto del ser humano en general).

Un segundo ciclo se muestra en el ano agrícola, con los dos puntos culminantes de siembra y cosecha. El calendario agrario es opuesto al calendario astronómico gregoriano. Según el calendario agrario el año debería iniciarse a comienzos de agosto.

Un tercer ciclo está formado por las rotaciones de cultivo y los tiempos de barbecho en la agricultura (de acuerdo con la composición del suelo y el tipo de cultivo: cinco a siete años).

Un cuarto ciclo se determina por las generaciones; y por fin se encuentra un quinto ciclo en los períodos o épocas históricas:

La cosmovisión andina divide la historia en cinco grandes épocas:

1. El tiempo primordial y la creación (*Pachakamaq*).
2. El tiempo de los antepasados (*Ñawpaq Machulakuna, Gentiles, Machu Inka*).
3. El tiempo de los Incas y de la Conquista.
4. El período moderno.
5. El futuro.

Para mucha gente estos períodos coinciden con las tres clásicas eras religiosas: 1 y 2 corresponden con la <<era del Padre>>, 3 y 4 con la <<era del Hijo>>, y 5 por fin con la <<era del Espíritu Santo>>. Las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, quien pensaba que la era del Espíritu Santo era inminente, fueron acogidas en el Nuevo Mundo con mucho entusiasmo, sobre todo entre la población autóctona.

La idea común de las dos concepciones de la historia es que cada época se termina por un cataclismo, una catástrofe universal, una re-volución completa del orden actual (*pachakuti*). No hay continuidad lineal a través de los períodos. Además elementos de períodos anteriores surgen de nuevo en períodos posteriores. La presencia actual de los antepasados es un ejemplo de tal sincronicidad intercíclica.

A raíz de la experiencia traumática de la Conquista todavía son muy vigentes las utopías hacia atrás, que esperan el regreso del *Inkarri* por medio de un *Pachakuti,* una revolución universal. *Inkarri,* la deformación lingüística de <<Inka Rey>>, simboliza la figura legendaria del Inca asesinado por los Españoles (en especial: Atahualpa), quien un día resucitará y restituirá el orden anterior.

Muy presente todavía es esta idea en cuanto al rebelde Túpac Amaru II quien fue ejecutado cruelmente en 1781 por el poder colonial.

La idea de un paraíso perdido (*Paititi*) sigue todavía existiendo entre los indígenas.

Las ideas apocalípticas de los movimientos milenaristas encajan bien con la concepción andina del tiempo. El futuro no es tanto lo absolutamente nuevo (el *Novum* de E. Bloch), sino más bien la restitución de algo ya pasado.

9.8. Correspondencia y transición entre micro y macro cosmos

Tanto los diferentes tipos de relaciones (complementariedad, reciprocidad, correspondencia) como también la significación fundamental del calendario agrario nos revelan un rasgo elemental del pensamiento andino que podríamos llamar el <<**principio de correspondencia**>>: el orden cósmico y el orden humano corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras.

El principio de correspondencia –ya formulado por los Pitagóricos (<<como en lo grande, tanto en lo pequeño>>) y supuesto por la astrología, la homeopatía y la teoría física de la relatividad– no habla tanto de la correspondencia proporcional-analógica, sino más bien de la correspondencia **representativa-simbólica**. En todos estos paradigmas alternativos se trata de una crítica al principio de causalidad como ley universalmente vá-

lida para las interferencias entre diferentes sistemas. Por otro lado suponen una afinidad estructural entre micro- y macrocosmos, la cual tiene sólo un carácter correspondiente pero sin embargo eficaz.

Las polaridades cósmicas entre sol y luna, día y noche corresponden en el nivel humano con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron representados simbólicamente por el Inca como *Intiq Churin* (Hijo del Sol) y su esposa *Qoya* quien mitológicamente es descendente de la luna.

Los nevados más importantes todavía se corresponden con ciertas estrellas o constelaciones astrales.

En este sistema de correspondencias los **fenómenos de transición** tienen una importancia especial. El micro y el macrocosmos no están separados *toto coelo* uno de otro, sino que interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias, y por eso necesitan cuidado especial y profundo respeto.

En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados *chaka* (o *chakana:* puente) tienen un carácter luminoso y sagrado. Astronómicamente considerada la *chaka* (o *chakana*) es la Cruz del Sur. La forma de la cruz tiene en el pensamiento andino una significación más-allá del símbolo cristiano. Los dos brazos simbolizan los nexos entre arriba y abajo (*hanaq y kay pach*a), como también entre izquierda y derecha (hombre y mujer).

El sitio de las cruces en los cerros se corresponde con un tal sitio preferencial de nexo y transición (*chakana*). Por lo tanto los *apus* (deidades de montañas) todavía son considerados como mediadores importantes entre hombre y cosmos, por ejemplo en caso de enfermedades o de la ganadería.

El relámpago (*illapa*), el arco iris (*k'uychi*) y la neblina (*phuyu*) son <<puentes>>, divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia la infinitud del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (*Apu*). Pero también los manantes (*pukuyu*) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de la Madre Tierra.

Las transiciones entre día y noche –amanecer y atardecer–, como también los cambios de luna y los solsticios necesitan una atención y un acompañamiento ritual-simbólico especial de parte del hombre para que la vida siga en su orden establecido.

La fiesta del solsticio de invierno (*Inti Raymi*) representa simbólicamente la precaución para que el sol haga crecer nuevamente su recorrido a fin de garantizar una vez más la siembra y por lo tanto la vida en general. Así las <<transiciones>> agrícolas –siembra y cosecha– tienen que ser acompañadas ritualmente por el hombre.

También las transiciones en la vida del individuo –los *rites de passage* de la antropología– requieren en el ámbito andino de un acompañamiento ritual-simbólico especial por parte del ser humano; podría mencionar los ritos pluriformes en torno a embarazo y parto, el primer corte de cabello (*chukcha rutuchiy*), la entrada a la adolescencia (*warachikuy*), como también el acompañamiento ritual en la muerte.

Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen como finalidad establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos pero complementarios para asegurar la relacionalidad fundamental entre estos y para protegerse del peligro que está latente en estas <<transiciones>>.

En la cosmovisión andina se puede apreciar las siguientes oposiciones y afinidades (complementaridad y correspondencia): (cuadro en la siguiente página).

En actos simbólicos la comunidad humana ejecuta en lo pequeño lo que pasa realmente en dimensiones cósmicas. La base de estas prácticas es la conciencia de la relacionalidad y correspondencia de todo ser, tanto en lo grande como en lo pequeño.

9.9. Conciencia natural

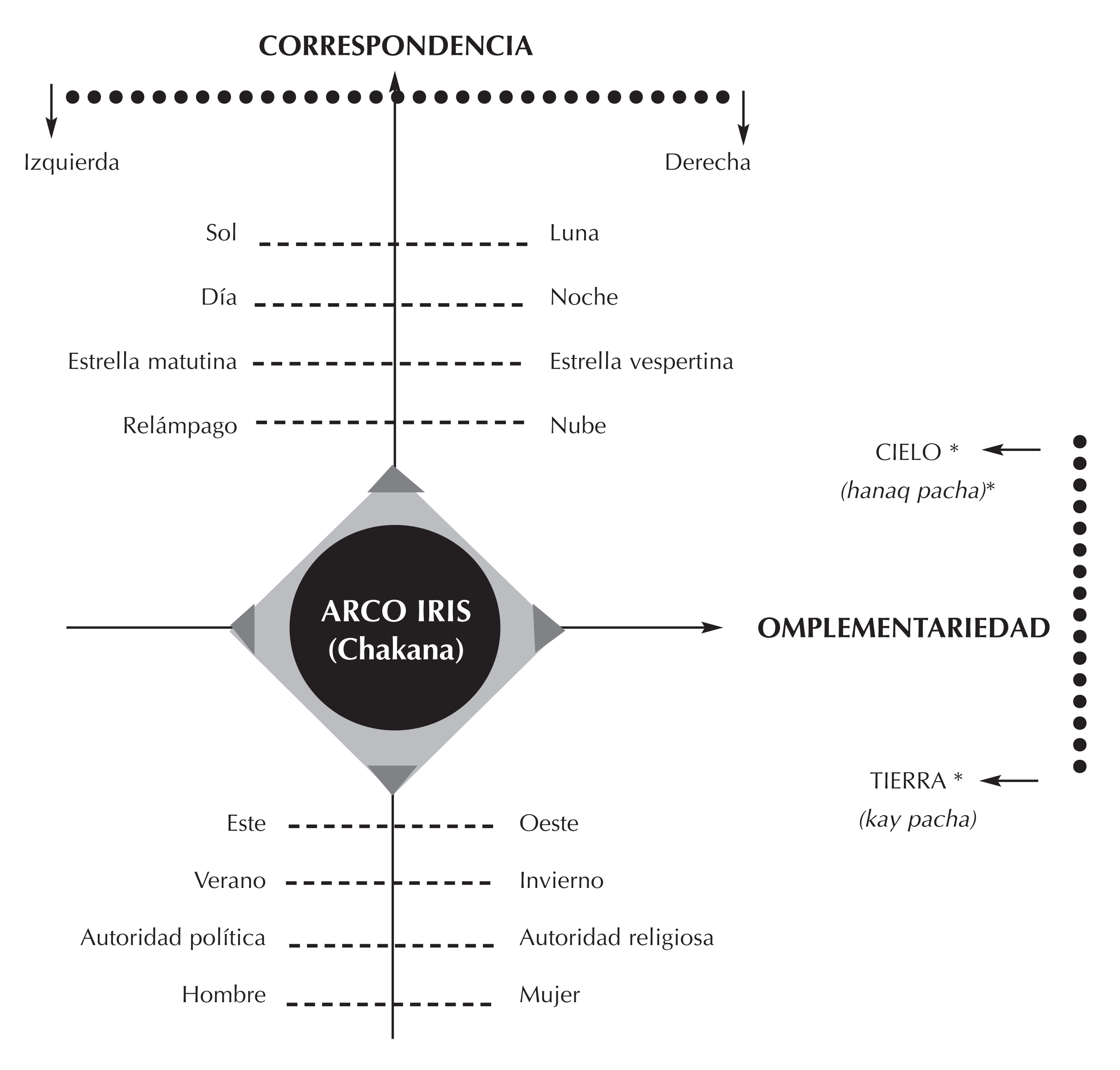
La filosofía occidental trata desde la Edad Media de liberar al hombre de sus nexos rituales y de otorgarle la importancia de un punto arquimédico fuera del proceso natural (concepción antropocéntrica).

La <<conciencia natural>> de la coexistencia primordial con otros seres tiene que dar paso a la <<conciencia absoluta>> y a la constitución trascendental por un sujeto fuera del mundo y de la naturaleza.

El <<giro copernicano>> que ha expulsado al hombre en cierto sentido fuera del mundo fue interpretado por Descartes, pero sobre todo por Kant en sentido contrario: el mundo objetivo gira en adelante alrededor de la luz (*lumen naturale*) de la conciencia humana por lo cual el hombre nuevamente está en el centro, más aún: él queda desencadenado de la gravitación del mundo objetivo.

Esta desnaturalización del hombre va a la par con la trascendentalización del sujeto en el idealismo alemán.

La <<puesta-entre-paréntesis>> ('Einklammerung') de la <<conciencia natural>> por la llamada *epo-*



ché tiene según E. Husserl que dar paso a la <<conciencia fenomenológica>>, la cual, libre de la fe ingenua en la coexistencia con otros seres, recién los constituye. Últimamente esta concepción lleva a un solipsismo, respectivamente a la divinización del sujeto (trascendental) en la <<conciencia absoluta>>.

El pensamiento andino no esté –como ya acabo de explicar– centrado en torno al sujeto; pero tampoco es antropocéntrico. Si el hombre se desliga de las relaciones diversas del mundo natural, esto significa entonces su caída, sea como individuo o sea como especie. Sobreponerse a la <<conciencia natural>> (como ocurre entre otros en el tecnicismo) es finalmente una hibris que amenaza la vida, que atomiza y ab-solutiza (es decir: <<suelta de las relaciones>>) al hombre.

La <<conciencia natural>> del hombre andino recalca la afinidad y **comple-mentariedad** fundamental entre naturaleza humana y non-humana. La posición privilegiada del ser humano no se debe a su des-naturalización (<<conciencia absoluta>>), sino a su lugar dentro del sistema cósmico, el cual se determina **relacionalmente**. En este el hombre tiene una posición intermedia (y mediadora), como una *chakana* entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito terrestre.

Las consecuencias de soltar (<<ab-solutización>>) al hombre de sus relaciones cósmicas –soledad infinita y desesperación nihilista– fueron descritas con toda claridad por Blaise Pascal. Desde la situación encerrada en la *Plenitudo Entis* de la Edad Media el hombre

cae de improviso al *Horror Vacui* y a la tarea titánica de ser autor de una *Creatio-ex-nihilo.*

La *Analogia Entis* medieval contiene una concepción antropológica parecida a la andina: el hombre es un eslabón **intermedio** en la <<cadena del Ser>> ni ángel ni animal ni Dios ni diablo ni espíritu puro (forma) ni materia pura. A raíz de esta posición extraordinaria el ser humano también es **mediador** entre lo terrestre y lo divino, entre lo material y lo espiritual.

El ser humano no es en primer lugar productor, sino cultivador (es decir: <<cuidante>>); la fuerza propiamente productora es la *pacha mama* (Madre Tierra) que genera vida en un intercambio con los fenómenos celestes (sol, luna, lluvia). Por lo tanto el ser humano es en primer lugar y sobre todo agricultor.

Una relación parecida de cuidado y profundo respeto se muestra también hacia los animales; muchos animales son para el hombre andino compañeros de camino y de infortunio que merecen protección y respeto.

El dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo inorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La *pacha mama* es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (es decir: arada); llamas y alpacas, pero también manantes y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre.

La fenomenología de la religión denominaría esta constelación <<animismo>>. Pero con este término no se sabe valorar la dimensión de la <<conciencia natural>> como un nexo (también espiritual) del hombre con todos los aspectos de la naturaleza (<<conciencia cósmica>>).

También algunos aspectos del movimiento ecológico tendrían que ser declaradas consecuentemente como <<animistas>>.

La <<conciencia natural>> es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, lo que fue interpretado como primer y más importante principio de la filosofía andina.

9.10. Desafíos

Hay voces que dicen que una filosofía andina recién debería ser creada. Si con esto se entiende el análisis sistemático y racional de un conglomerado disperso de ideas, imágenes, mitos y demás expresiones culturales, concordaría.

Pero todo esto ya **es** filosofía, es decir: pensar constantemente la totalidad de la experiencia humana, aunque esté escondido debajo de un velo o de una expresión pre-filosófica.

Existe una gran riqueza de contenidos filosóficos que fueron encubiertos en el transcurso de quinientos años por las mareas vivas del pensamiento occidental, pero que nunca han podido ser expulsadas totalmente de la mentes y almas de los hombres de este continente.

Muchas de estas concepciones cuestionan axiomas centrales del pensamiento occidental, otras son acogidas abiertamente por la crítica moderna de la razón instrumental y del sujeto absolutizado, y otras tendrán que someterse también a la crítica por los mejores logros de la filosofía occidental. Por supuesto hay más coincidencias entre el pensamiento andino y occidental.

Una afinidad particularmente actual se muestra en el movimiento ecológico y en la crítica de la monetarización del planeta entero.

Antes de desarrollar esa crítica mutua habría que fomentar la propia expresión de un pensamiento andino y de la concienciación de este sin sujetarse a la reivindicación hegemonial del *logos* occidental.

Este desafío puede ser un aporte esencial para la <<descolonización de las almas>> (Fernando Mires) y para encontrar la identidad y liberación de un pueblo determinado desde afuera.

9.11. RESUMEN

- ❑ El pensamiento andino no está resumido en fuentes escritas, ni tiene filósofos particulares como sus principales autores, sino el conjunto de **ideas, costumbres** y **cosmovisión** en las mentes de la gente.
- ❑ La filosofía andina no piensa en categorías de **substancialidad**, sino de **relacionalidad**: todo está relacionado con todo.
- ❑ El universo es una entidad que requiere una actitud **ética**. Las relaciones sólo funcionan debidamente cuando el hombre respeta su lugar y las relaciones cósmicas.
- ❑ El **principio de complementariedad** dice que cada ente sólo puede existir con su complemento para ser completo; el principio de no-contradicción en este sentido no es universalmente válido.
- ❑ El **principio de reciprocidad** afirma la justicia universal en base al intercambio recíproco de bienes, favores y deberes.
- ❑ La concepción del tiempo es básicamente **cíclica**, rechazando así una concepción del desarrollo lineal y progresivo.
- ❑ Entre micro y macrocosmos existe una serie de **correspondencias** que recién posibilitan la vida y que integran al ente individual en un ambiente mucho más amplio.
- ❑ El punto de partida no es el sujeto y su constitución, sino la naturaleza como conjunto de relaciones; la **conciencia natural** reemplaza la conciencia trascendental y moderna.
- ❑ La filosofía andina en muchos aspectos es incompatible con el pensamiento occidental, en otros es compatible.

El presente Curso Integral de Filosofía pretende ser un instrumento básico para el estudiante de filosofía, tanto como disciplina principal o como propedéutica para otro curso desarrollado en el contexto de la cultura latinoamericana.

El autor ha optado por un tratado abierto de los diferentes temas, sin tomar como base ninguna postura específica. Sin embargo, el esquema sistemático sigue el planteamiento clásico de las disciplinas filosóficas. El estudiante debe tener un punto de referencia, que en este caso es la 'filosofía cristiana', pero sin caer en una filosofía hermética y dogmática. Por lo tanto, se debaten los interrogantes a la luz de los avances modernos del pensamiento, y se plantean deficiencias y alternativas. Así, el estudiante tendrá que encontrar su propio camino, y relacionar la tradición con la actualidad, hasta llegar a usar criterios propios de discernimiento.

El curso también cuestiona la manera eurocentrista y occidentalista de tratar la filosofía, y abre puertas hacia otro enfoque del filosofar que puede ser más propicio para América Latina. Sin embargo, considera la tradición occidental (greco-semita) como fundamental para tener un trasfondo sólido de manejo filosófico.



Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Telfs: 562-633 . 506-247
Casilla 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito- Ecuador

ISBN-9978-04-670-4

